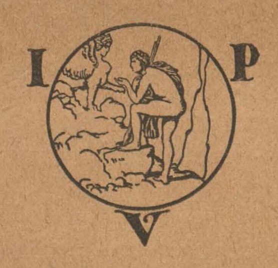
IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR. SIGM. FREUD
REDIGIERT VON
DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS



VIII. BAND 1922 HEFT 4

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH / LONDON

IMAGO-BÜCHER

I.

DER KÜNSTLER

ANSÄTZE ZU EINER SEXUALPSYCHOLOGIE

VON DR. OTTO RANK

Wohl eines der interessantesten der Probleme, denen die Psychoanalytiker sich zugewandt haben, ist das der Künstlerpsychologie. Es ist viel auf diesem Gebiete gesündigt worden, und die Psychoanalytiker tun gut daran, eine historische oder innere Gemeinschaft mit den Sansculottes des Materialismus, mit der Etikettenkleberei allzu »unbefangener« Psychiater abzulehnen . . . Es ehrt den Psychoanalytiker, daß er sich dessen bewußt ist, hier nicht nur die vornehmste, sondern auch komplizierteste Aufgabe der Seelenkunde vor sich zu haben. *„Frankfurter Zeitung."*

Das Werk Ranks behandelt in komprimiertester und doch lichtvoller Darstellung entscheidende Fragen . . . Der Weg zur Lösung dieser Fragen ist kühn, aber er ist — und das erhöht den Wert dieses Buches — kein Marsch auf der Straße. *„Die Zeit."*

Rank hat über die Seele der »Intuitiven« viele sehr verdienstvolle, wenn auch harte und beinahe rücksichtslose Meinungen ausgesprochen . . . Es gehört eine große Freiheit des Geistes und eine sehr schätzbare Unbefangenheit dazu, das Sexuelle offen als den Anfang und Ausgangspunkt dessen zu bezeichnen, womit abgerechnet werden soll. Otto Rank hat den Vorwurf der zynischen Brutalität, der bei solchen Dingen niemandem erspart bleibt, nicht gescheut. Zu philosophischer Propädeutik an Mädchen-Gymnasien ist die Schrift nicht zu verwenden. Rank sieht in der gesamten Kulturentwicklung ein sexuelles Problem. Einer der konzentriertesten Gedanken, der seine Schrift charakterisiert, ist dieser: »Die Kulturentwicklung der großen, historisch bekannten Völker bewegte sich, als Ganzes betrachtet, vom ‚Urzustand' bis zur Hysterie: von der Allsexualität bis zur Antisexualität, bis zur stärksten Sexualablehnung. Zwischen diesen beiden Polen lag bisher die gesamte kulturelle Tätigkeit des Menschengeschlechtes . . . Die Kunst nun — Philosophie und Religion mitinbegriffen — entwickelt sich vom kindlichen Traum bis zur überweiblichen Neurose und erreicht ihren Höhepunkt in den Zeiten der höchsten psychischen Not, wo das Volk über dem Abgrund der Hysterie mit der bewundernswerten Virtuosität eines Nachtwandlers balanciert . . .« Übrigens hat Rank auf dem Wege zur Seelenschau des Künstlers eine ganze Menge psychologischer Faktoren auf ihren sexuellen Gehalt hin geprüft und mit schöner Prägnanz demonstriert. *Karl Borromäus Heinrich* in der *„Allgemeinen Zeitung"*.

Anfangs 1923 erscheinen ferner:

II.

TOLSTOIS JUGENDERINNERUNGEN

EIN BEITRAG ZU FREUDS LIBIDOTHEORIE

VON DR. N. OSSIPOW

III.

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

ZUR PSYCHOANALYSE DER RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG

VON DR. THEODOR REIK

Inhalt: Über kollektives Vergessen. — Jesus und Maria im Talmud. — Der heilige Epiphanius verschreibt sich. — Die wiederauferstandenen Götter. — Das Evangelium des Judas Ischariot. — Die psychoanalytische Deutung des Judasproblems. — Gott und Teufel. — Die Unheimlichkeit fremder Götter und Kulte. — Die Äquivalenz der Triebgegensatzpaare. — Über die Differenzierung.

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG

LEIPZIG, Hospitalstraße 10 — WIEN VII, Andreasgasse 3

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

VIII. 4. 1922

Die Wege der Naturforschung im Lichte der Psychoanalyse.

Von Dr. med. et pol. SÁNDOR RADÓ (Budapest).

(Vortrag, gehalten auf dem VII. Internationalen psychoanalytischen Kongreß zu Berlin, am 25. September 1922.)

Meine Damen und Herren!

Wir haben unlängst von führenden Naturforschern vernommen, daß sich gegenwärtig in der Auffassung über die Grundlagen der exakten Wissenschaft eine kritische Wendung vollzieht.[1] Die Neuorientierung nimmt von der Physik ihren Ausgang, deren Ergebnisse die Überzeugung von der strengen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips, oder unter einem Ihnen vertrauteren Namen: des wissenschaftlichen Determinismus erschüttert haben und der Erkenntnis neue Wege eröffnen, die bereits über dieses Fundamentalgesetz hinwegführen. Ich darf wohl annehmen,

[1] W. Nernst: Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze. (Die Naturwissenschaften, 1922.) R. v. Mises: Über die gegenwärtige Krise in der Mechanik. (Die Naturwissenschaften, 1922.) H. Weyl: Allgemeine Relativitätstheorie. 1921. W. Schottky: Das Kausalproblem der Quantentheorie als eine Grundfrage der modernen Naturforschung überhaupt. (Die Naturwissenschaften, 1921.) Vgl. ferner: Hans Reichenbach: Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori, 1921. Moritz Schlick: Naturphilosophische Betrachtungen über das Kausalprinzip. (Die Naturwissenschaften, 1920.) F. Exner: Vorlesungen über die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften, 1919. Henri Poincaré: Wissenschaft und Hypothese, 1904.

daß eine solche Entwicklung der Dinge uns alle überrascht, vielleicht sogar mit merklichem Unbehagen erfüllt, die wir der physikalischen Forschung so ferne stehen. Wir wußten bisher, daß der Satz vom Determinismus einen der Grundpfeiler bildet, auf denen sich die gesamte Naturwissenschaft aufbaut, welche ungeahnten Erfolge seine konsequente Durchführung für die Psychologie Freuds ergeben hat, das muß in diesem Kreise nicht erörtert werden. Unser ganzes wissenschaftliches Denken ist fürwahr so innig mit der Idee des Determinismus verwachsen, daß wir uns ohne sie überhaupt keine Wissenschaft vorstellen können. Und doch liegt eine große Anzahl von Tatsachen vor, die uns mit zweifelloser Sicherheit beweisen, daß diese Zuversicht gar nicht begründet war und die Forschung ruhig ihren Fortgang nehmen kann, trotzdem man den Boden der Kausalität verlassen hat.

Ich will Ihnen diese Verhältnisse in gedrängtester Kürze an einem Beispiele veranschaulichen, das ich einem Vortrage des bekannten Mathematikers v. Mises entnehme (l. c.). Wir müssen uns dazu in das Gebiet der Mechanik begeben, die durch ihren streng kausalen Aufbau allen physikalischen Disziplinen zum Vorbilde dient. Die sogenannte »mechanische Weltauffassung« verlangt sogar, daß die Wissenschaft das Ganze der Erscheinungswelt als mechanisches Phänomen erfasse. Wir wollen nun sehen, ob die so hoffnungs- und anspruchsvolle Mechanik zumindest ihre eigene Domäne, die Bewegungserscheinungen, mit ihren kausalen Methoden souverän beherrscht.

Sie kennen das Galtonsche Brett aus seiner Verwendung als Tivoli-Spiel. An diesem Brette sind über die ganze Fläche hin in gleichen Abständen reihenweise Nägel angebracht, zwischen denen kreisrunde Scheibchen herabfallen, deren Größe genau der Nägeldistanz entspricht. Lassen wir aus einer Zelle der obersten Reihe Scheibchen in größerer Anzahl fallen, und fragen wir den Fachmann, in welcher Verteilung nach den Lehrsätzen der klassischen Mechanik die Scheibchen in der untersten Reihe ankommen. Nun, er kann unsere Frage nicht beantworten, obwohl sie eine banale Bewegungserscheinung greifbarer Massen betrifft. »Das Ergebnis dieses Vorganges« – versichert uns Mises – »läßt sich aus den Sätzen der klassischen Mechanik in keiner Weise folgern, ja es fehlt uns jede Vorstellung davon, wie eine solche Ableitung aussehen könnte.« Der Mechaniker kann die Aufgabe idealisieren,

indem er annimmt, daß Brett und Scheibchen mit absoluter Exaktheit hergestellt sind, das Brett ideal eben, Nägel und Abstände ideal gleich, die Scheibchen ideal kreisförmig sind, daß keine Deformationen eintreten usw., dann müssen aber seine Berechnungen im Sande verlaufen, weil der tatsächliche Erfolg eben von diesen zahllosen kleinen Momenten abhängt, die er durch seine Annahme ausgeschaltet hat. An eine wirklichkeitsgetreue mathematische Behandlung der Aufgabe läßt sich gar nicht denken, wie sollte man nur dazu diese Unzahl von Daten herbeischaffen, geschweige denn die endlosen Rechnungen bewältigen? Was nützte es, den Determinismus wenigstens »im Prinzip« retten zu wollen, indem man sich sagte, die Bahnen der Scheibchen wären eindeutig bestimmt, wenn wir die genauen Anfangsbedingungen und alle Einflüsse kennen würden, da man doch gleich hinzufügen muß, daß wir keine Aussicht haben, ihre Kenntnis je zu erlangen. Wir hätten zu einer Behauptung Zuflucht genommen, deren Realität sich niemals prüfen läßt, und würden so einem wissenschaftlichen Satze den Rang und die Würde eines Glaubenssatzes verleihen. Es ist viel aufrichtiger und korrekter, wenn man das Schicksal der Scheibchen als Sache des Zufalls erklärt, wobei sich gleich die neue Aufgabe ergibt, die Eigentümlichkeiten zufälliger Ereignisse zu studieren.

Das hat die Forschung getan. Sie entwickelte die statistische Methode mit dem Verfahren der Wahrscheinlichkeitsrechnung und konnte so unter bestimmten Voraussetzungen dem rätselhaften Zufall gewisse Gesetzlichkeiten abringen. Insofern in unserem Beispiel die Zahl der Scheibchen und der Nägelreihen hinreichend groß ist, beobachtet man in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle eine Verteilung, die mit der von Gauß angegebenen Formel gut übereinstimmt.

Wir müssen wissen, daß es nicht etwa bloß die Glücksspiele sind, an denen die deterministische Mechanik versagt. Es gibt eine Fülle theoretisch und praktisch hochbedeutsamer Probleme – ich erwähne nur die turbulenten Strömungen in Flüssigkeiten und Gasen – die ganz analogen Gesichtspunkten unterliegen. Aus ihrer Behandlung ist eine neue Mechanik entstanden, die Mises als »mechanische Statistik« oder auch als »freie Mechanik« der gebundenen, klassischen, gegenüberstellt.

Ich möchte in dem Ihnen und mir gleich fremden Gebiete der Physik nicht allzulange verweilen, befürchte aber, mein knapper

Bericht könnte Sie zu einem naheliegenden Mißverständnis verleiten. Vielleicht halten Sie mir vor, ich hätte da etwas voreilig über den Determinismus geurteilt. Wenn auch das neue Verfahren gestattet, Gesetzmäßigkeiten im Ablauf der Erscheinungen festzustellen, dann hat eben die alte Methode und nicht das Kausalitätsprinzip versagt. Dieser Einwand wäre aber verfehlt, da Gesetzmäßigkeit nicht mit Determinismus identisch ist, wie es z. B. Helmholz meinte und heute noch vielfach behauptet wird.[1] Wir haben uns nur die tiefgehenden Unterschiede kausaler und statistischer Gesetzmäßigkeiten zu vergegenwärtigen und werden gleich volle Klarheit in dieser Frage gewinnen.

Die deterministische Betrachtung faßt immer den Einzelvorgang ins Auge, und das deterministische Gesetz legt den ganzen räumlich-zeitlichen Ablauf einer Erscheinung eindeutig fest. Haben wir z. B. gefunden, daß bei den Gravitationserscheinungen das Newtonsche Gesetz innerhalb einer bestimmten Genauigkeitsgrenze gültig ist, so erscheinen dadurch die untersuchten Vorgänge nach allen Richtungen bestimmt und wir dürfen in jedem weiteren Falle das nämliche Verhalten erwarten, wo schwere Massen auf einander einwirken.

Ganz anders verhält es sich mit den statistischen Gesetzmäßigkeiten. Für die Statistik, mag sie sich auf Atome und Moleküle, grobsinnlich wahrnehmbare Massen oder Lebewesen beziehen, verschwindet das Einzelne, die statistische Betrachtung sieht immer eine Gesamtheit von Erscheinungen, die sie unter dem empirischen Gesichtspunkte der Gleichartigkeit zusammenfaßt. Wir können daher einer statistischen Gesetzmäßigkeit nichts über das Einzelereignis entnehmen, und von der Gesamtheit der Erscheinungen gibt sie uns auch nur die relative Häufigkeit der möglichen Ausgänge an. Über die Einzelvorgänge am Galtonschen Brett werden Sie also durch die Verteilungsfunktion von Gauß nicht aufgeklärt. Jedes Scheibchen beschreibt eine Bahn, die von der des anderen räumlich und zeitlich ganz unabhängig ist, und wir wissen nicht, welche Bahn ein gegebenes Scheibchen einschlagen wird. Die Formel

[1] Helmholz — 1881 — (nach Exner, l. c.): »Ich habe mir erst später klargemacht, daß das Prinzip der Kausalität in der Tat nichts anderes ist, als die Voraussetzung der Gesetzlichkeit aller Naturerscheinungen.« M. Schlick — 1920 — (l. c.): »Die Behauptung der durchgehenden Bestimmtheit der Ereignisse, welche das Kausalprinzip ausspricht, ist daher identisch mit der Behauptung des durchgehenden Bestehens von Naturgesetzen.«

erfaßt das Gesamtphänomen, klärt es nach einer Richtung auf, indem sie uns seinen Endeffekt angibt, allerdings auch dies nur für den Fall, daß gewisse einschränkende Bedingungen erfüllt sind. Wie aber ein solcher Effekt zustande kommt, bleibt dunkel. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung gewinnt ihre Resultate aus sogenannten Anfangswahrscheinlichkeiten, also aus gewissen abstrakten Hilfsannahmen, die man ja nicht als die »Ursachen« oder »Bedingungen« im deterministischen Sinne des betreffenden Vorganges auffassen darf. Die deterministisch verstandenen »Bedingungen« liegen bei unserem Beispiel in den feinen technischen Ungenauigkeiten der Apparatur, werden von der Wahrscheinlichkeitsbetrachtung gar nicht berührt und bleiben uns nach wie vor unbekannt. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist eine elegante Konstruktion, die – in deterministischer Sprache gesprochen – ein Meer unbekannter Bedingungen überbrückt, Ergebnisse liefert, die mit der Erfahrung hinreichend übereinstimmen, ohne uns darüber Aufschluß zu geben, aus welchen Gründen oder auf welchem Wege die berechneten Resultate zustande kommen. Ich glaube, wir sehen jetzt deutlich, daß bei der statistischen Methode die deterministische Denkweise vollständig in Wegfall kommt und die Naturforschung mit ihr wirklich einen neuen Weg betreten hat.

Die Einsicht in diese Verhältnisse hat heute die Forscher – genauer: einige Forscher – konsequenterweise zu einer veränderten erkenntnistheoretischen Einschätzung des Kausalitätsprinzips genötigt. Sie halten es nicht mehr für ein Grundgesetz, das für alle Zeiten feststeht. Wie so mancher apodiktischer Satz der Wissenschaft, erhielt auch das Kausalitätsprinzip die bescheidenere Rolle einer Annahme zugewiesen, die man allein nach ihrer Leistungsfähigkeit beurteilt, aufrechterhält oder fallen läßt. Das deterministische Postulat besaß für die Forschung bisher eine überragende Bedeutung, jetzt aber hat es die Grenze seiner Brauchbarkeit erreicht und konnte durch neue Forschungspostulate ersetzt werden. Freud hat einmal den Determinismus ein Vorurteil genannt,[1] wir beginnen zu sehen, welche tiefe Bedeutung dieser Aussage zukommt. Die Auswirkungen der neuen Auffassung gehen übrigens noch weiter. Man wird sich immer klarer darüber, daß auch die kausalen Gesetze nicht jene Strenge besitzen, die

[1] Freud: Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen. 2. Aufl. 1912.

ihnen von den Exaktheitsfanatikern zugemutet wurde und man schreitet, vornehmlich durch die Forschungen von Ernst Mach angeregt, zur »Umwertung« der deterministischen Sätze. Es liegt nicht in unserer Absicht, diesen Gedankengängen zu folgen.

Meine Damen und Herren! Sie sind vielleicht schon ungeduldig zu erfahren, welches unmittelbare Interesse unsere bisherigen Ausführungen dem Psychoanalytiker bieten. Es ist eine bekannte technische Schwierigkeit der angewandten Psychoanalyse, daß sie erst das ganze fremde Material mitteilen muß, ehe die analytische Untersuchung selbst einsetzen kann. Das Problem des Determinismus hat ja sicherlich auch für die Psychoanalyse eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, doch wollen wir nicht an diesem Punkte anknüpfen. Zunächst soll unsere Aufmerksamkeit jene psychologische Wirkung in Anspruch nehmen, die der angedeutete – und heute noch in voller Gärung befindliche – Prinzipienwandel bei den Männern der Wissenschaft ausgelöst hat.

Wir dürfen diese Wirkung als eine verwirrende bezeichnen. Nachdem Maxwell (1859, in der kinetischen Theorie der Gase) und später Boltzmann (1895, beim zweiten Wärmesatz) die wahrscheinlichkeitstheoretische Betrachtungsweise mit Erfolg in die Physik eingeführt hatten und die physikalische Statistik sich allmählich zu entwickeln begann, merkte man bald, daß die statistische Auffassung der Phänomene die deterministische Physik sozusagen durchkreuzt. Darin lag ein bedrückender Widerspruch, dem man irgendwie loswerden wollte. Ärger noch als diese Unstimmigkeit haben sich gewisse rein gefühlsmäßige Momente geltend gemacht. Das Vertrauen auf wissenschaftliche Behauptungen, die »bloß« statistisch begründet waren und statt der deterministischen Gewißheit nur einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchten, wollte sich nicht recht einstellen, man fühlte seinen Erkenntnisdrang, sein »natürliches Kausalitätsbedürfnis« unbefriedigt und wußte nicht, wo man die neuen Anschauungen in seinem Denken unterbringen sollte. Die soziale Statistik hatte seit je mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, und so setzte von beiden Seiten her das Bestreben ein, die statistischen Gesetzmäßigkeiten auf eine kausale Begründung zurückzuführen.[1] Alle darauf gerichteten Bemühungen blieben jedoch erfolglos,

[1] Vgl. Timmerding: Die Analyse des Zufalls, 1915, wo auch die einschlägige Literatur bearbeitet ist.

und da die Physiker auf die Kausalität nicht verzichten wollten, gingen sie an den so vielversprechenden Methoden der Statistik jahrzehntelang achtlos vorbei. Welche Entwicklungshemmung die sonst so ersprießliche deterministische Auffassung hier gezeitigt hat, können Sie leicht beurteilen: nachdem die ersten Anfänge der mechanischen Statistik über 60 Jahre zurückliegen, muß diese Wissenschaft, wie der erwähnte Vortrag von Mises zeigt, noch heute um ihre Anerkennung kämpfen. Ich kann Sie versichern, daß rationelle Momente, etwa eine geringere praktische Verwertbarkeit der statistisch-wissenschaftlichen Ergebnisse, an diesem Widerstande keinen nennenswerten Anteil haben. Die Physik bietet eine Fülle von Problemen, die der deterministischen Behandlung unzugänglich sind und bei denen für unser theoretisches wie praktisches Interesse die Einzelvorgänge an Bedeutung ganz hinter dem Gesamtphänomen zurücktreten.

Meine Damen und Herren! In der Geschichte der Wissenschaften hat sich ungezählte Male das Schauspiel wiederholt, daß die Menschen einer wissenschaftlichen Neuerung den heftigsten Widerstand entgegensetzen und die Entwicklung der Forschung auf lange Zeit hintanhalten. Die Untersuchungen Freuds haben den Nachweis erbracht, daß es stets affektive Motive sind, die sich so als intellektuelle Opposition maskieren, er konnte uns an einigen ausgezeichneten Beispielen zeigen, welche Empfindlichkeiten dabei verletzt werden und das verkehrte Benehmen der Menschen veranlassen.[1] Wir haben jetzt den Eindruck empfangen, daß dem Kausalitätsprinzip in unserem Seelenleben ein Affektton zukommt, der uns angesichts einer im Grunde so trockenen wissenschaftlichen Abstraktion nicht angemessen erscheint, vermuten bereits, daß dabei unbewußte Seelenregungen im Spiele sind, und stellen uns die Aufgabe, der psychischen Herkunft des Kausalitätsglaubens nachzuspüren. Dabei müßte es uns gelingen, die verborgenen Triebkräfte aufzuzeigen, aus denen dieses seelische Gebilde seine Affektbesetzung empfängt.

Werfen wir zunächst einen flüchtigen Blick auf die Geschichte der Kausalitätsidee.[2] Ihre ersten Anfänge lassen sich bis in das griechische Altertum zurückverfolgen, zur allgemeinen Grundlage der Naturforschung ist sie aber erst nach der theologischen Periode

[1] Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Kleine Schriften. 4. Folge.
[2] R. Eisler: Handwörterbuch der Philosophie. 1913.

des Mittelalters durch das Wirken von Bacon, Galilei, Newton und des Philosophen Descartes geworden. Man kann ihren Inhalt nach der ersten konkreten Ausgestaltung etwa dahin zusammenfassen, daß jede Wirkung aus einer Ursache hervorgeht und gleiche Ursachen zu gleichen Wirkungen führen. Sie hat dann im Wandel der Zeiten die mannigfachsten Darstellungen und Formulierungen gefunden. Ihr Anthropomorphismus, die augenfällige Analogie des Ursachbegriffes mit dem menschlichen Willen ist dabei den Denkern wiederholt aufgefallen, allein sie haben sich weniger um den seelischen Ursprung der Idee, als um die logische Begründung des Satzes und den Nachweis seiner Gültigkeit gekümmert. Ich erwähne, daß Hume, der sich das Problem mehr psychologisch zurechtlegt, den Glauben an die Kausalität auf Assoziation, Erwartung und Gewohnheit zurückführt und daher ihre Beweisbarkeit und strenge Gültigkeit bestreitet, hingegen wird die Kausalität bei Kant als eine apriorische Kategorie des Denkens aufgefaßt, während sie Mill, Spencer u. a. aus Erfahrung und Induktion ableiten. Diese Bestrebungen haben für uns wenig Interesse, ebenso wie die späteren Entwicklungen, die das Kausalprinzip durchgemacht hat. Indem der Ursachbegriff des ursprünglichen Kausalsatzes im Konditionalismus Verworns durch den – übrigens von Goethe herrührenden – Begriff der »Bedingungen« abgelöst wird und Ernst Mach die ganze Formel durch den mathematisch-funktionalen Zusammenhang der Wahrnehmungselemente ersetzt, zeigt es sich klar, worauf diese Entwicklung abzielt. Sie will den anstößigen Charakter des Anthropomorphen aus dem Kausalsatze tilgen, läßt ihn immer abstraktere Formen annehmen, während sein Grundgedanke unverändert erhalten bleibt.

Wenn wir die Lehre von der geschlossenen Naturkausalität, der strengen Determiniertheit alles Geschehens einer psychologischen Prüfung unterziehen, drängt sich uns ganz unwillkürlich der Vergleich mit dem Dogma des religiösen Determinismus auf. Dieser Einfall hat sicherlich schon viele nachdenklich gemacht, wir aber dürfen uns nicht abhalten lassen, ihn ernst zu nehmen, und wollen mit dem Rüstzeug der Psychoanalyse seine Konsequenzen verfolgen. Die Parallele ergibt fürs erste, daß die Idee von der eindeutigen ursächlichen Bestimmtheit des Weltprozesses beiden Aufstellungen, der religiösen sowohl, wie der wissenschaftlichen, gemeinsam ist. Dann findet man andere Punkte, in denen sie sich als

Gegensätze verhalten. Die Religion führt alle Vorgänge des Universums auf eine einzige Ursache zurück, die dem Gläubigen als der Wille Gottes bekannt ist. Die Wissenschaft vermutet zunächst hinter jeder Art von Vorgängen verschiedentliche Ursachen, die ihr nicht von vornherein als bekannt gegeben sind, die sie vielmehr erst von Fall zu Fall aufsuchen muß. Die Religion regt also durchaus nicht zur Forschung an und findet in einer »psychologischen Technik«[1] ihre Ergänzung, die es darauf absieht, die Gnade Gottes zu erwirken; wie dann der Wille Gottes das von ihm Erbetene hervorbringt, darum braucht sich der Mensch nicht zu kümmern. Hingegen fordert der wissenschaftliche Determinismus die Forschung geradezu heraus, geht mit einer materiellen Technik Hand in Hand, die durch reales Eingreifen in die Naturvorgänge die ersehnten Veränderungen herbeiführt. Dabei genügt es nicht mehr, auf die Frage Antwort zu ersinnen, warum ein Ereignis eintrifft, man hat ein Interesse zu erfahren, wie die Vorgänge ablaufen, welche Gesetzlichkeiten sie beherrschen. Mit dem Erwachen dieses Interesses hat die Menschheit einen Schritt getan, dem man mit Recht entscheidende Bedeutung für das Werden der Wissenschaft einräumt.

Es fällt nicht schwer, von der vergleichenden Beschreibung der beiden Denksysteme zu ihrem psychoanalytischen Verständnis fortzuschreiten. Wir wissen, daß sie in der geschichtlichen Entwicklung aufeinander gefolgt sind und haben da nur die naheliegende Annahme einzuschalten, daß der wissenschaftliche Determinismus durch einen Verdrängungsschub aus dem religiösen hervorging. Man könnte den Prozeß, der dieses Ergebnis lieferte, genauer eine seelische Revolte heißen, da er die ganze Stufenleiter psychischer Abwehrvorgänge umfaßt, also bewußte Auflehnung, Verurteilung, Unterdrückung, Verdrängung, aber die Verdrängung hat an ihm sicher den bedeutsamsten Anteil.

Die seelische Revolte richtet sich – das ist ja klar – gegen die Autorität Gottes. Die Vorstellung, daß er mit seinem Willen die Welt regiert, wird jetzt verneint und verdrängt, lebt aber im Grunde unverändert weiter. Denn kaum hat sich die Menschheit von dem Gedanken des einzigen determinierenden Willens befreit, beeilt sie sich schon zum Ersatz in ihre neu zu gründende Welt-

[1] Vgl. Freud: Totem und Tabu. 1913.

auffassung eine Vielheit von Willen einzutragen, denen sie allerdings den entpersönlichten Namen »Naturkräfte« beilegt. Die Ersatzbildung ist nicht einmal originell, wir können in ihr unschwer die Neuauflage der Geister oder Gottheiten wiedererkennen, die das animistische Zeitalter hinter die Naturvorgänge gesetzt hat. In der modernen Wissenschaft erscheint, wie Sie wissen, der Schwerpunkt von den Kräften auf die von ihnen geleistete Arbeit verschoben, die man Energie nannte; damit hat sich die Sache nur soweit geändert, daß wir jetzt die Weltbetrachtung der Physik eine polyenergetische heißen können. Doch gibt sich die Forschung mit diesem Zustand nicht zufrieden, sie ist vom Drange nach zunehmender Vereinheitlichung erfüllt und errichtete im kosmologischen Monismus ihr erstrebenswertes Ideal. Durch das von Ernst Mach angegebene – und sicherlich zutreffende – »ökonomische Prinzip« des Denkens erhielt diese Tendenz eine glänzende Rationalisierung, wir aber dürfen im ersehnten Monismus die wissenschaftliche Wiederkehr der jüngstverdrängten monotheistischen Konzeption agnoszieren. Bekanntlich hat die glühende wissenschaftliche Phantasie des großen Astronomen Laplace die Erfüllung des monistischen Forschungsideals vorweggenommen. Der von ihm erdachte Geist, der in einer einzigen mathematisch-analytischen Formel verdichtet alle Naturgesetze besitzt und aus einem gegebenen Zustande Zukunft und Vergangenheit lückenlos ableitet, muß in uns mit »unheimlicher« Sicherheit das Bild des allwissenden und allmächtigen Gottes heraufbeschwören. Hier will auch die wiederholte Mahnung Freuds angeführt werden, daß man von der Wissenschaft nicht die Ersetzung des Katechismus verlangen soll, und wir können eben im Hinblick auf gewisse monistische Bestrebungen bestätigen, wie berechtigt diese Warnung ist.

Verfolgen wir, zu welchen weiteren Aufklärungen unsere Annahme führt. Die Religion bietet dem Gläubigen, wie wir von Freud wissen,[1] eine Befriedigungssituation, Intellekt und Gefühl sind bei ihm an die Person Gottes gebunden, dem er sich anvertraut hat. Bei solcher Bindung kann keine echte Wißbegierde entstehen, was sich an Forscherdrang zeigt, nimmt – da ihm der Weg zur Natur durch die göttliche Autorität versperrt wird – die Person Gottes zum Objekt, und sucht sein rätselhaftes Wesen

[1] Freud: Totem und Tabu, 1913. Derselbe: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. (Kleine Schriften, IV. Folge.)

zu ergründen. Aus dieser Denktätigkeit entsteht eine »Wissenschaft«, die der Wirklichkeit völlig entrückt ist und die Kontrolle der Erfahrung weder kennt, noch zuläßt. – Die seelische Revolte ändert dieses Bild. Die Autorität Gottes ist abgeschafft und der trotzige Rebell auf sich selbst angewiesen. Aber jetzt ist er auch von der lähmenden Wirkung befreit, die bisher sein Denken und Fühlen beengt hat, und kann sich mit der vollen Stärke seines verhaltenen Wissensdurstes und seiner Sehnsucht auf die Erscheinungswelt stürzen, die – wohl nur eine Erweiterung der Vorstellung Erde – seinem Unbewußten für die Mutter gilt Aus der neuen seelischen Situation läßt sich, wie wir sehen, das veränderte Verhalten ohne Schwierigkeit begreifen.

Wollen Sie berücksichtigen, daß wir so komplizierte Phänomene, wie es die religiöse und die wissenschaftliche Weltauffassung sind, mit einer durch unsere Absicht gebotenen Einseitigkeit und gleichsam auf ein fiktives Schema reduziert untersuchen, so findet unsere Darstellung in den geschichtlichen Tatsachen eine gute Bestätigung.

Wir haben eine seelische Revolte postuliert und sollen die Motive aufzeigen, die sie herbeiführten. Ich will aus der großen Anzahl solcher Motive nur zwei hervorheben, die als die wichtigsten erscheinen. Das eine – es ist ein inneres – ist die alte Feindseligkeit aus dem Vaterkomplex, und das andere, von außen wirkende, die Not des Lebens. Es war ja nur den vielen Inkonsequenzen der religiösen Weltauffassung zu verdanken, daß sie überhaupt eine Realanpassung ermöglichte, die aber hinter den sozialen Erfordernissen immer mehr zurückblieb. Auf die seelische Revolte folgt dann eine nie früher geahnte Meisterung der Lebensnot, darauf beruht ihre enorme Bedeutsamkeit in der Kulturentwicklung.

Meine Damen und Herren! Nachdem es uns gelungen ist, den wissenschaftlichen Determinismus aus dem religiösen abzuleiten, verfolgen wir seine hohe Genealogie weiter. Wir wissen, daß die monotheistische Religion den Determinismus aus dem animistisch-mythologischen Denksystem übernommen hat, das ihr historisch vorausging. Dieser letztere polytheistische Determinismus ist uns bereits in seinem heutigen wissenschaftlichen Abbilde als »Polyenergetik« begegnet. Wir können ihm kein besonderes Interesse abgewinnen, da die Frage der Entstehung des religiösen Determinismus aus dem mythologischen mit der allgemeinen Entwicklung

der Religionen innigst verknüpft ist und sich daher einer isolierten Behandlung entzieht.

Machen wir also den letzten Schritt, der uns zur frühesten Etappe der Menschheitsentwicklung zurückführt. Da die Forschungen Freuds das vornehmste Stück Urgeschichte unserem psychologischen Verständnis bereits erschlossen haben,[1] können wir uns mit dem Gefühl einer erstarkten Sicherheit auf dieses dunkle Gebiet begeben. Die Rekonstruktion Freuds legte uns nahe, daß die menschliche Urgemeinschaft eine von einem überstarken Oberhaupte unumschränkt beherrschte Horde war, wir wissen auch, welche massenpsychologische Organisation diese »Urhorde« kennzeichnet. Alle Söhne sind durch libidinöse Bindung an die Tyrannei des feindseligen und gefürchteten Urvaters gefesselt, der mit einer später nie mehr erreichten Machtvollkommenheit über ihre Person und ihr Schicksal verfügt: sein Wille regiert ihre Welt, entscheidet über Leben und Tod. Hier ist die Situation gegeben, in der die Menschheit die Idee des Determinismus erworben hat. Für das archaische Denken der Söhne bedurfte es wirklich nur eines winzigen Schrittes, um die unerbittliche Allmacht des Hordenvaters auf das übrige Universum auszudehnen. Vergleichen Sie damit, welche Stellung im Denken der Primitiven die Person ihres Königs heute noch einnimmt, Freud schildert[2] im Anschluß an Frazer: »Strenge genommen ist es seine Person, die den Lauf der Welt reguliert, sein Volk hat ihm nicht nur für Regen und Sonnenschein zu danken, der die Früchte der Erde gedeihen läßt, sondern auch für den Wind, der Schiffe an ihre Küste bringt, und für den festen Boden, auf den sie ihre Füße setzen.« Wie treu dann die ontogenetische Entwicklung des Menschen diese Verhältnisse wiederholt, das zeigte uns Ferenczi, als er die infantilen Wurzeln der Hypnose und die »Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes« untersucht hat.[3]

Wenn sich so im Kausalitätsglauben der Menschheit der übermächtige Wille des Urvaters spiegelt, so war sein Befehl das erste Gesetz, für jede spätere Gesetzgebung, auch für die wissenschaftliche, vorbildlich. Die ambivalente Einstellung der

[1] Freud: Totem und Tabu. Derselbe: Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1921.

[2] Freud: Totem und Tabu, 1913. S. 40.

[3] Ferenczi: Introjektion und Übertragung. (Jahrbuch für Psychoanalyse, 1908.) Derselbe: Entwicklungsstufen etc. (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 1913.)

Söhne zu den urväterlichen Befehlen hat sich dabei unzerstörbar erwiesen und bildet, nachdem sie auch in der Religion ihren Niederschlag fand, die Grundlage der wissenschaftlichen Skepsis.

Die Entwicklung zu verfolgen, die den urväterlichen Determinismus in das pluralistische System der mythologischen Stufe verwandelte, ist uns hier ebensowenig möglich, als sich auch der Fortschritt von der animistischen zur monotheistischen Formel unserer Behandlung entzogen hat. Dafür können wir jetzt unsere Auffassung von der Entstehung des wissenschaftlichen Determinismus, der uns ja am meisten interessiert, in einigem ergänzen. Sie werden sich an die Beschreibung erinnern, die uns Freud, von Rank unterstützt, über den Fortschritt des Einzelnen von der Massen- zur Individualpsychologie in der seelischen Entwicklung der Menschheit gegeben hat.[1] Nach der Tötung des Urvaters, in der herrenlosen Zeit »mag die sehnsüchtige Entbehrung einen Einzelnen bewogen haben, sich von der Masse loszulösen, um sich in die Rolle des Vaters zu versetzen. Wer dies tat, war der erste epische Dichter. Der Fortschritt wurde in seiner Phantasie vollzogen. Der Dichter log die Wirklichkeit um im Sinne seiner Sehnsucht. Er erfand den heroischen Mythus . . . Der Mythus ist also der Schritt, mit dem der Einzelne aus der Masse austritt«. Aber der Dichter weiß die Rückkehr zur Masse zu finden, »denn er geht hin und erzählt der Masse die Taten seines Helden, die er erfunden«.

Ich glaube, auf einer anderen Entwicklungsstufe muß sich die Geburt der Naturwissenschaft aus dem Geiste der Religion in ähnlicher Weise vollzogen haben. Die ersten Forscher – die Geschichte hat ihre Namen verzeichnet – treten in die Fußstapfen ihrer Dichtervorgänger, indem sie sich von der Gemeinschaft der Gläubigen loslösen, in ihrer Phantasie die Untat wiederholen und sich an die Stelle Gottvaters setzen. Während es früher seine Weisheit war, die der Welt Gesetze gab, übernimmt diese Rolle jetzt ihre menschliche Vernunft, sie schaffen das Ideal des selbstbewußten Naturforschers. Dabei müssen sie die »lügenhafte Phantasie« ihrer Dichtervorläufer zerstören, an die Stelle des erdichteten Helden-Gottes tritt jetzt unverhüllt ihre eigene Person, während sie den erklärenden Naturmythus durch eine neue Erfindung ersetzen,

[1] Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. S. 124 f.

die der Wirklichkeit besser gerecht wird, dafür aber dem Gemüt sehr viel weniger Befriedigung bietet. Aber die Menge will nicht, daß man sie aus den Höhen der Illusion zur Realität herabziehe, und weil ihr die Identifizierung mit der Person des Forschers fürs erste unmöglich ist, steinigt sie ihn, so wie er nach dem Beispiele seiner Dichterahnen sich in ihre Mitte wagt. Die Wertschätzung des Forschers und der Wissenschaft stellte sich erst später ein, nachdem es dem Forscher gelungen war, die Masse mit der Prämie des Nutzens seiner Lehre an sich zu locken.

Jetzt erst, meine ich, können wir die psychologische Bedeutung der deterministischen Fiktion für die Wissenschaft ihrem vollen Umfange nach würdigen. Sie ermöglicht dem Forscher, und allen, die ihm folgen, eine glatte Identifizierung mit der seelisch unzerstörbaren Gestalt des Urvaters, und läßt sie in der gedanklichen Erfassung der Welt den Abglanz seiner Allmacht genießen. Gewiß führt auch die bescheidenere statistische Registrierung zu einer gedanklichen Herrschaft über die Natur, indem sie aber auf die Herstellung ursächlicher Zusammenhänge notgedrungen verzichtet, hat sie dem Forscher die besagte Identifizierung erschwert und ihn so um ein gutes Stück seiner intellektuellen Befriedigung gebracht.

Neben dieser »Gedankenallmacht«[1] der Wissenschaft erscheint die materielle Macht gering, die ihre Nutzanwendung dem Menschen bietet. Wir haben die äußere Not als mächtige Förderin der Forschung anerkannt, wir sehen jetzt, daß ihr treibendes Motiv doch die innere Bedrängnis ist, aus der sie den Menschen herausführen soll. So erfüllt die Wissenschaft in unserem Seelenleben im Grunde die nämliche Rolle wie die Dichtkunst, deren entwicklungsgeschichtliche Abzweigung sie ist, und die sie vielleicht einmal ganz ersetzen wird.[2] In der Scheinwelt der Kunst verbleibt der Mensch, wie uns Freud lehrte,[3] auf der archaischen Stufe des Lustprinzips, während für ihn die Welt der Wissenschaft den höchsten Triumph des Realitätsprinzips bedeutet. Das sind gewiß große Extreme und wir sind gewohnt, in Kunst und Wissenschaft diametrale Gegensätze zu erblicken. Hier fanden wir Gelegenheit, das Gemeinsame in ihrem seelischen Ursprunge her-

[1] Vgl. Freud: Totem und Tabu.

[2] Vgl. dazu bei Rank: Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage, 1912, die Schlußbemerkung über die Zukunft des Dramas.

[3] Freud: Formulierungen über die zwei Prinzipien etc. (Kleine Schriften. III. Folge.)

vorzuheben, vergessen wir nicht, daß schließlich auch das Realitätsprinzip auf Lustgewinn abzielt. Wir verdanken der Forschung die Lust des Erkennens, die zwar sehr viel mühsamer erreichbar, dem dichterischen Kunstgenuß nahe verwandt ist, sie erweist sich auch in hohem Grade unabhängig von der Freude am Nutzen des Wissens, welche sich ihr meistens zugesellt. Die Erkenntnislust kann sich leicht regressiv in reinen Kunstgenuß verwandeln. Das ist der Fall, wenn der Forscher aus der heuristischen Arbeitshypothese – häufig ganz unbemerkt – in die hedonistische Spekulation übergeht, die ihm eine Erkenntnis nur vorspiegelt. Freud hat solche Spekulationen »wissenschaftliche Mythen« genannt, sie sind das Stück Dichtung, das in der Wissenschaft die Wahrheit ergänzt. Bekennen wir, daß die Wissenschaft trostlos verarmen müßte, wenn sie sich diese Freiheit versagen würde. Aus den Wunschträumen der Forschung hat übrigens eine spätere Zeit oftmals einwandfreie Erkenntnis entwickelt – die uralte Atomtheorie und die moderne Atomphysik gibt dafür ein glänzendes Beispiel – und darin mag auch die nüchternste Kritik der Wissenschaft Beruhigung finden.

An unser Ergebnis knüpft sich eine weitere Einsicht, die vielleicht Aufmerksamkeit verdient. Wir haben erfahren, daß die Kausalitätsidee entstand, indem die primitive Menschheit eine – ihr sich individual- und massenpsychologisch ergebende – innere Wahrnehmung nach außen projizierte, und wissen, daß der Determinismus diesen »animistischen« Charakter auch als wissenschaftliches Prinzip beibehalten hat. Ich habe gelegentlich den Versuch gewagt,[1] hochentwickelte, abstrakte Begriffsgefüge der Wissenschaft auf ihre seelischen Grundlagen zurückzuführen und kam dabei immer zum selben Resultat. Die wissenschaftliche Begriffs- und Theorienbildung hebt sich ganz allgemein mit individual- und massenpsychologischen Selbstwahrnehmungen an, die animistisch in die Außenwelt verlegt sind.[2] Die Auswahl des seelischen

[1] In der zu veröffentlichenden Abhandlung: »Das Werden der Geometrie«.

[2] Vgl. dazu folgende Stelle aus Freuds: »Triebe und Triebschicksale« (Kleine Schriften. IV. Folge): ». . . Der richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht vielmehr in der Beschreibung von Erscheinungen, die dann weiterhin gruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingetragen werden. Schon bei der Beschreibung kann man es nicht vermeiden, gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden, die man irgend woher, gewiß nicht aus der neuen Erfahrung allein, herbeiholt . . .« (Von mir gesperrt.)

Materials, das solche Verwendung findet, scheint sich, wie bereits die Art der wissenschaftlichen Problemstellung, den Ansprüchen des Sexualtriebes und des von ihm getragenen Lustprinzips zu fügen. Obwohl uns Freud darauf vorbereitet hat,[1] daß aus der animistischen Weltauffassung der Menschheit noch vieles in der Gegenwart »als Grundlage unseres Sprechens, Glaubens und Philosophierens« nachweisbar ist, dürfte diese Behauptung für unsere materialistische Voreingenommenheit zunächst überraschend klingen. Doch sehen wir bald ein, daß es ja gar nicht anders sein kann und erlauben uns der Aufzählung Freuds hinzuzufügen, daß auch unsere ganze, auf Forschung gegründete naturwissenschaftliche Weltauffassung ein legitimer Abkömmling des animistischen Denksystems ist. Wir sollten auch dessen stets eingedenk bleiben, daß die materialistische Herrlichkeit der Naturwissenschaft nur für unser Bewußtsein existiert, im Unbewußten herrscht ja uneingeschränkt das animistisch-psychologische Denken.

Natürlich wollen wir anderseits die enormen Unterschiede nicht aus dem Auge verlieren, die das animistische und das wissenschaftliche Denksystem für unsere Wertschätzung so scharf voneinander trennen und erwarten von der analytischen Betrachtung, daß sie uns über die psychologischen Voraussetzungen dieser Differenzen aufkläre.

Ich will diese Frage, die ein Grundproblem der Psychologie der Forschung bildet, hier nur flüchtig berühren. Während der Animismus die unverfälschten Produkte der inneren Wahrnehmung als Naturerklärung in die Außenwelt projiziert, die höchstens der Gewissenszensur unterliegen, haben die Selbstwahrnehmungen beim wissenschaftlichen Denken einen komplizierten seelischen Prozeß zu durchlaufen, den man vielleicht die Erkenntnisarbeit nennen könnte, da sein Studium in der so gut bekannten Traumarbeit eine ausgezeichnete Vorlage findet. Als bedeutsam treten dabei die Rücksicht auf die Daten der »Wahrnehmungs- (W)« und »Erinnerungssysteme (Er)« hervor, sowie die »sekundäre Bearbeitung«, deren Rolle in der Entstehung philosophischer und pathologischer Denksysteme Freud bereits eingehend gewürdigt hat. Was wir da aussagen, ist natürlich mit der Behauptung einer durchgängigen »Realitätsprüfung« sowie

[1] Im Totem und Tabu.

einer ihr unterstellten »ökonomischen Tendenz« identisch, die das wissenschaftliche Denken gegen alle anderen Arten von Denktätigkeit abgrenzen.[1]

Meine Damen und Herren! Ich möchte unser Thema nicht verlassen, ehe ich kurz auf eine Frage eingehe, die sich bei Ihnen vermutlich schon lange geregt hat. Wir haben Ursprung und Bedeutung des Determinismus untersucht, sowie seine Ersetzung durch das statistische Prinzip in der Naturforschung. Wir hatten uns dabei auf die physikalischen Disziplinen beschränkt und können jetzt fragen, wie es sich denn in der Psychoanalyse mit dem Determinismus verhalte? Ich hoffe, darauf läßt sich eine sichere und klare Antwort geben. Die Psychoanalyse hat eben erst begonnen, die unermeßlichen Vorteile auszubeuten, die ihr die deterministische Betrachtung bietet und wird noch tüchtige Arbeit zu leisten haben, ehe sie deren Möglichkeiten erschöpft. In Dingen der Wissenschaft soll man sich gewiß zu keinen Prophezeiungen vermessen und wir können nicht vorhersehen, wann und an welcher Stelle der Arbeit die statistische oder eine noch unbekannte Auffassung den Determinismus aus der Psychoanalyse verdrängen wird. Aber es würde mich nicht wundern, wenn es der Psychoanalyse gelingen sollte, mit ihren deterministischen Anschauungen zu einem restlosen Verständnis des Seelenlebens durchzudringen. Der Determinismus hat sich uns zwar als ein recht anthropomorphes Postulat herausgestellt, dafür ist aber auch unser Seelenleben ein exquisit anthropomorphes Forschungsobjekt, es ist der ἄνθρωπος selbst, und wir haben in der voranalytischen Zeit genug abschreckende Beispiele von Psychologien erlebt, die mit nicht-menschlichen Voraussetzungen an das Studium des menschlichen Seelenlebens herantreten.

[1] Vgl. Freud: Traumdeutung, den allgemeinen Abschnitt. Derselbe: Formulierungen etc. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen. 1911. Derselbe: Erkenntnis und Irrtum. 1906.

Alexander der Große.

Von Dr. WILLIAM BOVEN (Lausanne).

Dieser Titel verspricht vielleicht mehr als die Arbeit selbst halten kann. Ich will keine psychoanalytische Monographie Alexanders des Großen geben, sondern beschränke mich darauf, einige Überlegungen zu entwickeln, die sich mir bei der Lektüre von Quintus Curtius, Plutarch und Arrian aufgedrängt haben.

Die Geschichtsdarstellung von Quintus Curtius ist wohl etwas akademisch gehalten und einseitig,[1] weckt aber nicht weniger das Interesse für diesen gewaltigen Fürsten, den Feind des Großkönigs. Es glückte ihm schlechthin alles, was er unternahm. Er war unwiderstehlich und unbezwingbar. Er erscheint uns fabelhaft und übermenschlich, wie Achilles und Herakles, von welchen

---

[1] Wachsmuth (Einleitung in das Studium der alten Geschichte. Leipzig 1895) untersuchte den Zeugniswert historischer Dokumente bei verschiedenen Geschichtsschreibern Alexanders. Ich fasse seine Bemerkungen folgendermaßen zusammen:

Alexander hat Memoiren oder Ephemeriden hinterlassen, deren Redaktion seinem Sekretär Eumenes übertragen war. Ein gewisser Strattis, bei Suidas zitiert, hat die Schrift: »περὶ τῶν Ἀλεξάνδρου ἐφημερίδων« geschrieben. Wachsmuth glaubt, daß Alexanders Memoiren ganz wie seine Korrespondenz, die Eumenes auch besorgte, veröffentlicht worden seien. Wie es auch sei, eine Menge von Schriftstellern schöpften aus den Erinnerungen des Eroberers und ergingen sich hauptsächlich in mehr oder weniger romanhaften Darstellungen dieses Stoffes. Bei Beginn unserer Zeitrechnung konnte Strabo einen umfangreichen Katalog von Schriftstellern zusammenstellen, die sich mit Alexander befaßten. Wachsmuth äußert sich über die bedeutendsten in folgender Weise:

Arrian schreibt mit Sachkenntnis, man fühlt den Administrator und den Soldaten heraus. Er stützt sich auf Angaben von Aristobul und Ptolemäos, Freunde und Kameraden des Königs, Augenzeugen seiner Eroberungen, die ihre Memoiren wenige Jahre nach dem Tode ihres Meisters ausarbeiteten. Ptolemäos, von kalter Natur, ist ein Techniker und verdient allen Glauben. Aristobul ist kein Militär. Er war mehr als 84 Jahre alt, als er seine Geschichte schrieb. Er besitzt lebhafte Einbildungskraft: er liebt Prophezeiungen und Warnungen, er hat leicht apologetische Tendenz, er widmet sein Interesse der Geographie und Ethnographie. Aber er war sehr gut unterrichtet, er hat die Schlachtordnung von Darius, für die Schlacht bei Gaugamela, die im Heerlager der Perser aufgefunden wurde, reproduziert. (Arrian III. 11. 3.) Arrian be-

er sich rühmte herzustammen. Sein Ehrgeiz trug ihn unter die Götter.

Worin beruht das Geheimnis dieser unauslöschlichen inneren Glut und dieser erstaunlichen Megalomanie? Ich glaube, daß die Psychoanalyse zu einem guten Teile zur Lösung dieses Problems beitragen kann. Dieser Aufgabe wende ich mich in den folgenden Seiten zu. Die Grundideen, die ich der Psychoanalyse entnehme, sind den Spezialisten und die historischen Tatsachen, die ich verwende, den Historikern wohl bekannt. Es bleibt mir also nur die Einordnung übrig.

Die These meiner Studie stelle ich in Form eines Paradoxons voran: Alexander der Große eroberte Asien und triumphierte über den Großkönig, seinen Vater.

Dieser Aphorismus ist cum grano salis aufzunehmen. Einige vorläufige Bemerkungen sind für Leser bestimmt, die mit der Psychoanalyse wenig vertraut sind, und sollen als Grundlage zu meinen psychologischen Folgerungen dienen und das Geschichtsmaterial, wovon ich manches Beweisstück anführen werde, wird mich, wie ich hoffe, rechtfertigen.

* *
*

trachtete die Aussagen, die bei den beiden Autoren übereinstimmten, als durchaus glaubwürdig und wählte die wahrscheinlichste Version, sobald die Aussagen sich widersprachen. In den letzten Büchern folgt Arrian oft der Leitung von Nearchos, des großen Seefahrers, und mit Recht: die Behauptungen dieses Geographen sind außerordentlich einleuchtend; sie wurden in modernen Zeiten geprüft und bestätigt selbst für Tatsachen, die das Wahrscheinliche zu überschreiten schienen.

Diodor von Sicilien ist schon weniger zuverlässig. Liebhaber von Moralischem und Übernatürlichem, ergeht er sich bis zur lyrischen Form in erbaulichen Gedanken über die Unbeständigkeit irdischen Glückes.

Quintus Curtius, der unter Claudius schrieb, trägt keinerlei Sorge um die technische Wahrheit. Wachsmuth charakterisiert ihn mit Geschick in folgenden Worten (S. 574): »Im übrigen wird die Darstellung durchaus auf den rhetorischen Effekt gerichtet und in kunstvoller Ausarbeitung von Naturschilderung, Reden, Gesprächen und Briefen hat Curtius seinen Ruhm gesucht und gefunden.« Das, was Interesse hervorrufen dürfte, ist, daß sich bei ihm, außer den Anspielungen auf römische Alleinherrscher, wie Caesar und Augustus, weitere Auslassungen vorfinden, die Alexander feindlich sind und offenbar die Ansicht alter makedonischer Kreise der Opposition erkennen lassen.

Plutarch benützte sehr verschiedene Quellen, aber im allgemeinen hielt er sich an Aristobul.

Polyänos ist ohne besondere Bedeutung.

Ich schulde Herrn Meylan, Professor der griechischen Sprache an der Universität Lausanne, den Nachweis eines guten Teiles meiner Bibliographie und spreche ihm dafür an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus.

Die affektiven Beziehungen zwischen Vater und Sohn können gut oder schlecht sein, sie sind jedenfalls stets intim.[1] Das nämliche gilt von Mutter und Sohn. Diese offensichtliche Binsenwahrheit birgt einen tiefen Sinn, seit wir wissen, bis zu welchem Grade die kindlichen Gefühle den Erwachsenen beherrschen. Nehmen wir den Fall von zärtlichen Eltern und eines normalen Knaben. Im allgemeinen schließt sich der Kleine der Mutter an, deren Zärtlichkeiten und Liebkosungen ihm angenehm und teuer sind. Er liebt, er bewundert seinen Vater ohne Zweifel, aber außerdem, daß er in ihm das Werkzeug seiner Bestrafung ganz besonders fürchtet, wünscht er öfters dem Rivalen Übles, der mit Vorrechten ausgestattet ist und ihm einen Teil der mütterlichen Zärtlichkeit entreißt. Diese latente oder manifeste Feindseligkeit verrät sich in seinem Mienenspiel, in seinen vertraulichen Mitteilungen und in seinen Träumen. Wächst er heran, so drängt er dieses Gefühl zurück und vergißt es, er bestreitet und verleugnet es endlich mit Entschiedenheit als erwachsener Mann.

Alle Möglichkeiten können sich verwirklichen. Ist der Vater dem Kinde gegenüber zärtlich und die Mutter hart, so schließt sich der Sohn dem Vater an und wendet manchmal das Rachegefühl, das aus seiner ersten Liebesenttäuschung stammt, allmählich gegen das gesamte weibliche Geschlecht. Auf diese Weise entsteht mancher Weiberfeind. Manchmal schöpft seine verschmähte Zärtlichkeit Verdacht aus den Umarmungen und Liebkosungen der Eltern, die solches nur schlecht geheimhalten, und im Kinde entsteht von der Mutter ein Bild, das ihm Abscheu einflößt.[2]

Erweist sich die Mutter dem Kinde gegenüber zärtlich und der Vater hart, so flüchtet der Sohn in den Schutz der mütterlichen Liebe und der Vater wird ihm zum Schreckgespenst oder Tyrann. Endlich, wenn Mutter und Sohn zum Gegenstand der nämlichen rohen Behandlung werden, wenn beide zugleich vom Manne eingeschüchtert und hart angelassen werden, so entsteht zwischen den beiden Betroffenen oft ein unerschütterliches Einver-

[1] Siehe Otto Rank: Der Mythus von der Geburt des Helden. 1909. — C. G. Jung: Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen (Jahrbuch für Psychoanalyse 1909. I. Bd. S. 155). — Freud: Die Traumdeutung (1919. S. 171 und 399). — v. Hug-Hellmuth: Aus dem Seelenleben des Kindes. 1913. — Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes. 1911. — Freud: Totem und Tabu. 1913.

[2] Siehe Freud: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge. Beiträge zur Pathologie des Liebeslebens. S. 200 und 399.

nehmen, eine Solidarität, die Teilnahme erweckt, eine Liebe, die wie der Glaube fähig ist, Berge zu versetzen.[1] Es gibt nun heroische und schwächliche Naturen, die auch verschiedene Zukunftsträume und Entschlüsse reifen lassen. Die Reaktion eines energischen Menschen scheint nun oft, um am letzten Falle anzuknüpfen, eine glühende Liebe zur Mutter zu sein, die durch das Prisma der psychologischen Analyse gesehen, wie das Licht in verschiedenen Farben schillert und ihre Elemente verrät: unter anderen heftige Begierde und Mitgefühl. Aber besonders entwickeln sich, etwa in Form von Tagesphantasien, nächtlichen Träumen oder Entschlüssen der ungeduldige Wunsch, die Vormundschaft des Vaters abzuschütteln, der bewußte Wille, ihm es gleichzutun oder ihn zu übertreffen und der Ehrgeiz, mit sich selbst das andere Opfer der väterlichen Hartherzigkeit zu befreien: die heißgeliebte Mutter.

Das Kind wünscht ja mehr oder weniger bewußt im mütterlichen Herzen die Stelle des Vaters einzunehmen. Die Überlegenheit, die er anstrebt, soll ihm die Bewunderung der geliebten Mutter versichern, vor ihren Augen will er glänzen. Von ihr will er die feierliche Versicherung der Anerkennung und des Ruhmes erhalten.[2] Wie viele Söhne sprechen schon zu ihren unglücklichen Müttern: »Wenn ich groß bin, werde ich dich glücklich machen.« Wie viele prächtige, männliche Charaktere stählten sich in jener Jugendzeit. Wie ich glaube, war dies auch bei Alexander dem Großen der Fall.[3]

Lassen wir nun die Geschichte sprechen.[4] Philipp II. von Makedonien, Alexanders Vater, war ein harter und treuloser Gatte

---

[1] M. Pierre Bovet, Direktor des Instituts J. J. Rousseau in Genf, machte mich darauf aufmerksam, daß die obigen Ausführungen in ihrer Verallgemeinerung zu schematisch sind. Ich gebe dies gerne zu. Es könnte sich aber die Gelegenheit bieten, eine statistische Enquête zu unternehmen, die solche Ideen genau nachprüfen oder feststellen könnte. Meine Bemerkungen haben nur approximativen Wert.

[2] Daher stammt vielleicht die Bitterkeit und der Pessimismus großer Männer, die erst nach dem Tode der Mutter, der doch alle Bemühungen galten, Ruhm und Ehre erwarben.

[3] Und wahrscheinlich auch bei Napoleon. Siehe Arthur Levy: »Napoléon intime« (éd. Nelson): die Leiden des jungen Bonaparte, seine Armut, sein Mangel am Notwendigsten und das gewaltige Aufbäumen seiner Lebensenergie. In Auxonne, im Alter von neunzehn Jahren, litt er bei der einmaligen Tagesmahlzeit dauernd an Hunger und ermutigte trotzdem die Mutter, ihm die Erziehung von Louis, eines ihrer Kinder anzuvertrauen. Später schrieb er: »All diese Sorgen haben mir die Jugendjahre vergällt, sie lasteten schwer auf mir und machten mich vorzeitig nachdenklich und ernst.«

[4] Siehe Droysen: Geschichte Alexanders des Großen. 1833, oder vielleicht die vom Autor selbst umgearbeitete Ausgabe vom Jahre 1878. Wachs-

und despotischer Vater. Er hatte bekanntlich die berühmte Olympias zur Frau, die Tochter von Neoptolemos, König von Epirus. Aufrichtig gesagt, galt sie nie als Engel. Man hielt sie für leidenschaftlich, herrschsüchtig, grausam, ehrgeizig und rachsüchtig. Immerhin wußte sie die Liebe ihres Sohnes zu gewinnen. Dieses Kind, das mehr als in einem Zuge an Olympias erinnert, litt schwer im Schoße dieser Familie. Seine Geburt schon, die zu so vielen wunderbaren Erfindungen Anlaß geboten hat und die später nach legendären Berichten feierlich, wie das Geburtsfest einer Gottheit begangen worden sei, leistete übler Nachrede Vorschub. Philipp träumte, so erzählt man, einige Zeit vor Alexanders Geburt, die Vulva seiner Frau sei mit einem Siegel verschlossen, auf dem das Bild eines Löwen eingegraben. Ohne Scheu ging auch das Gerücht, sie habe sich durch ein Schlangenungeheuer schwängern lassen. Solch wundersame Dinge wurden ohne Zweifel von mehr als einem Heros erzählt. Es scheint aber festzustehen, daß Olympias schon zu ihren Lebzeiten als Zauberin angesehen und mit entehrenden Beschuldigungen belastet wurde. Philipp, der wie Hannibal einäugig war, habe das Auge verloren, womit er im Geheimen die fabelhaften Liebesabenteuer seiner Frau ausgespäht habe.[1] Man vermutete in Olympias eine Anhängerin thrazischer Magie und wußte von ihrem wahnwitzigen Treiben und ihren Ekstasen bei orphischen und bacchischen Opferfesten. Es scheint, daß sie als wilde Bacchantin mit Schlangen und mit dem Thyrsosstabe in den Händen gesehen wurde. Sicher lernte Philipp in Samothrake die Feste der Kabiren kennen, die dunkelsten Mysterien der Antike. Was soll man davon halten? Später hat sich Antipatros bei Alexander über das ungezügelte Treiben seiner Mutter geradezu beklagt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Lebens-

---

muth sagt, es sei die einzige wissenschaftliche Monographie, die über diesen Gegenstand erschienen ist. Ich füge hinzu, daß der Preuße mit seinen Ansichten nicht zurückhielt. Als treuer Untertan des kleinen Despoten Friedrich Wilhelm III. preist er in Alexander das Vorbild der Monarchen und Zentralisatoren.

Siehe auch Niese: Griechische Geschichte. — Duruy: Geschichte der Griechen. Bd. III usw.

[1] Siehe die Details in Plutarch. Ich verzichte darauf, meinen Text mit Hinweisen auf griechische und lateinische Autoren zu durchsetzen. Jedermann kann meine Wiedergabe von Textstellen in französischen Übersetzungen nachprüfen: Vaugelas z. B. für Quintus Curtius, Abbé Terrasson für Diodor von Sicilien (Amsterdam 1769), Jacques Amyot für Plutarch und literarisches Pantheon (le Panthéon littéraire) von Buchon für Arrian. Die Lektüre dieser Arbeit würde durch Wiederholung dieser Details zu mühsam.

führung dieser leidenschaftlichen und ungestümen Frau, die an erotischen Mysterien teilnahm, nicht immer einwandfrei war. Aber die ihres Gatten war es ganz sicher noch viel weniger. Diese makedonischen Herakliden waren keine keuschen Menschen. Sie und ihre Hofleute kannten zwei Liebesformen. Ob Philipp Liebesknaben hielt, weiß ich nicht, sicher ging er aber übelberüchtigten Orten nach. Er hatte königliche Passionen und liebte Hetären und Tänzerinnen. Attika lieferte ihm seine »Akrobaten« und Thessalien die Ballerinen und letzteren gab er den Vorzug. Eine hatte er sogar geheiratet, die thessalische Philissa, die ihm einen Sohn schenkte, den schwachsinnigen Aridäos. Er vernachlässigte seine Frau. In Olympias begannen die heftigsten Rachegefühle zu keimen. Zwanzig Jahre ertrug sie die schmähliche Behandlung ihres treulosen Gatten und antwortete darauf mit ihrem Hasse.

In dieser Unordnung wuchs Alexander heran. Sein Vater war stolz auf ihn. Das Kind zeigte eine außergewöhnliche, sogar geniale Veranlagung. Er war robust und bis zur Tollkühnheit mutig. Er zähmte Bukephalos und gedieh erstaunlich unter der Leitung des großen Aristoteles. Er verband Energie mit Tüchtigkeit. Ich weiß nicht, welcher Schriftsteller uns überliefert, er sei so enthaltsam gewesen, daß sich die Eltern beunruhigten. Eine Hofkurtisane wurde beordert, den jungen Heiligen zu verführen, aber gleich einem der sieben Weisen Griechenlands wandte er sich von der Frau und der Sünde ab. Aristoteles weckte in Alexander die Güte und Tapferkeit, die von dem Jugendlichen mit gleicher Leidenschaftlichkeit geübt wurden, wie später seine Ausschweifungen. Während seines Aufstieges äußerte er oft, er verdanke das Leben seinem Vater, seinem Lehrer aber die Kunst, ein würdiges Leben zu führen. Und sicherlich hätte ihn sein Vater nicht darin unterrichten können, was Alexander unter Lebenskunst verstand. Das Wort läßt einen Tadel zu Ungunsten Philipps durchklingen.

In der Tat schloß sich Alexander frühzeitig seiner Mutter an, um mit ihr gemeinsame Sache zu machen. Von Kind auf träumte er vom Herrschen. Nicht alle Ehrgeizigen sind ja Söhne eines hartherzigen Autokraten und einer verlassenen Mutter, aber was mir bedeutsam und beweisend erscheint, sind in diesem Falle mit einem Worte die feindseligen Absichten des Kindes gegen seinen Vater. Er erträgt nur schwer den Glanz seiner Siege. Die Lorbeeren Philipps stören ihn im Schlafe. »Was bleibt mir noch übrig

zu tun?« ruft er bei der Nachricht eines neuen Erfolges seines Vaters aus. Er brennt darauf, ihm es gleich zu tun. Während Philipp Byzantion belagerte, kommandierte Alexander seinen ersten Feldzug im Lande der Meder, das gegen Thrazien liegt und vom Strymon entwässert wird. Er unterjocht diese Horden und gründet eine Stadt, der er seinen Namen gibt. Noch nicht siebzehnjährig baut Alexander Städte und tauft sie. Bald wurde er von seinen Soldaten vergöttert. Den Vater brachte das keineswegs auf, sondern er rühmte sich, in Alexander einen ihm würdigen Nachfolger zu besitzen. »Suche ein anderes Königreich,« soll er zu seinem Sohne gesagt haben, »Makedonien ist zu klein für dich«. Und in der Tat verdankte er seinem Sohne den Sieg von Chaeroneia. Im Jahre 338 war der Erbprinz achtzehn Jahre alt. Er führte den linken makedonischen Flügel auf dem berühmten Schlachtfelde, das zum Grabdenkmal der griechischen Freiheit werden sollte. Während er das feindliche Bataillon, die »heilige Schar«, eindrückte und aufrieb, wurde sein Vater auf dem rechten Flügel von den Athenern in die Enge getrieben und wäre selbst geschlagen worden, wenn nicht die Angreifer zum Zwecke der Verfolgung ihre Reihen vorzeitig gelockert hätten. Der lokale Erfolg Alexanders stellte aber die Schlachtordnung wieder her und erzwang den Sieg. Alexander triumphierte über die Griechen und über seinen Vater und grub sich dies Ereignis tief in sein Gedächtnis ein. Oftmals im Verlaufe seines Lebens rühmte er sich seiner Rolle bei Chaeroneia in fast unerträglicher Weise und stritt seinem Vater jedes Verdienst ab.

Indessen erreichte Philipp den Höhepunkt seines Lebens. Er liebte Alexander, aber auf seine Weise. Er wollte ihn gehorsam und untertänig. Legt ihm Demosthenes nicht diesen Ausspruch in den Mund: »Ich lebe nur im Frieden mit solchen, die mir gehorchen.« (IX. Philippika.) Doch Alexander war nicht der Mann, der über sich verfügen ließ. Seit langem ertrug er nur mit Mühe das Schauspiel der Unglücksschläge seiner Mutter und lehnte sich innerlich gegen die väterliche Hartherzigkeit auf. Man sah das deutlich im Jahre 337, am Tage, wo Philipp Kleopatra, die Nichte von Attalos, als Ehegattin heimführte und das Hochzeitsfest, Olympias zur Schmach, aufs feierlichste beging. Es ging glänzend und geräuschvoll zu. Man trank bis zur Besinnungslosigkeit. Am Hofbankett erhebt sich Attalos, der Onkel der neuen Königin, und ruft plötz-

lich: »Laßt uns die Götter bitten, daß uns die Königin einen Thronerben schenke.« »Und ich?« bricht Alexander los, »wofür hält man denn mich?« und wirft dem Redner seinen Becher an den Kopf. Philipp zieht den Degen und stürzt sich auf den Sohn, aber er taumelte, halb betrunken, und da er an einer Beinwunde litt, fiel er hin. »Seht ihn doch,« ruft der junge Prinz seinen Freunden zu, »er will von Europa nach Asien marschieren und bringt es nicht einmal von einem Tisch zum andern«.[1] Olympias verließ mit ihrem Sohne sang- und klanglos den Hof. Alexander teilte ihr Exil und ihr Leid. Sie fanden Aufnahme beim König von Epirus, Olympias' Bruder, und hielten dort ungeduldig ein ganzes Jahr aus. Der König von Epirus sog den Haß seiner Schwester in sich ein. Diese rachsüchtige Frau fand hier gute Gelegenheit, alle Künste ihrer ränkevollen Seele spielen zu lassen, sie stiftete den Bruder gegen den Gatten auf. Der Epirote rüstete zum Krieg. Das aufsehenerregende Ereignis wurde zum Skandal und trieb zur Katastrophe. Ganz Griechenland sprach schon davon. Die Athener schonten Philipp nicht, was man wohl glauben kann. Arbeitete doch der Erzfeind einmal an seinem eigenen Verderben.

Inzwischen begab sich ein gewisser Demaratos aus Ephesus, ein intimer Freund Philipps, an den makedonischen Hof, wo er seine Meinung vor dem König frei äußern durfte. Er leistete ihm nun einen guten Dienst. Als ihn nämlich sein königlicher Freund fragte, ob unter den Griechen Frieden herrsche, entgegnete ihm Demaratos: »Wie? Du beunruhigst dich darüber, ob in Griechenland Friede und Eintracht herrschen und säest im eigenen Hause Haß und Verwirrung und treibst diejenigen, die dir am teuersten sein sollten, hinaus?« Den König traf die Antwort ins Innerste. Demaratos übernahm die Vertretung einer ganzen Partei. Philipp gab, wenn auch nicht seinen Fehler, so doch seine Ungeschicklichkeit zu und Demaratos bot sich an, Vater und Sohn zu versöhnen. Alexander kam nach Pella, aber allein.

Es war etwas faul im Staate Makedonien. Die häuslichen Kämpfe kannten keinen Waffenstillstand. Olympias, die noch in Epirus blieb, warnte Alexander vor den Gefahren, welchen er in Pella entgegenging, sie hieß ihn, sich vor den Ränken ihrer Rivalin und vor der Rachsucht Philipps in acht zu nehmen. Es war die

[1] Nach Seignobos: Histoire de l'Orient et de la Grèce.

höchste Zeit für ihn, sich der Mithilfe einer Partei zu versichern und seine Rechte als Sohn und Erbe geltend zu machen. Unruhig und mißtrauisch, aber vorzüglich instruiert und hauptsächlich weitsichtig, sah sie schon die Intrigen der Bastarde und Thronprätendenten voraus. Sie hatte nicht unrecht. Von der neuen Leidenschaft hingerissen, liebte Philipp in Kleopatra die Frau, die ihm eben ein Kind geschenkt hatte. Der Einfluß und die Autorität von Attalos waren im Aufstieg. Alexander sah sich mehr und mehr ausgeschaltet. Eines Tages brach ein neuer Konflikt zwischen Vater und Sohn aus.

Der Monarch rüstete zum Kriege gegen den Perserkönig. Das war die große Idee seiner Regierung. Die Vorbereitungen dazu waren in vollem Gange. Philipp, der die Hegemonie Griechenlands in den Händen hielt, wurde eben auf den Ratschluß der Amphiktyonen hin zum Oberkommandierenden der Hellenen gegen die Perser ernannt. Das Sprichwort sagt vom Hunde, den man ersäufen will, er habe die Tollwut. Ganz Makedonien sprach nur von den Freveltaten, welche von den Persern in den medischen Kriegen an den hellenischen Tempeln begangen wurden. Olympias' Gatte hatte sich indessen mit dem König von Epirus versöhnt. Kleopatra, noch eine Kleopatra, eine Tochter von Philipp und Olympias, sollte den Epiroten heiraten, ihren leiblichen Onkel, wenn ich recht unterrichtet bin. Dies war der Preis der Wiederversöhnung. Inzwischen kamen in der Hauptstadt die Gesandten eines karischen Dynasten, Pixodarus, an, der darauf hinarbeitete, den Vertrag, den er mit Philipp gegen die Perser abgeschlossen hatte, durch eine Heirat ehrenvoll zu besiegeln. Philipp ging darauf ein und übergab dem Karier seinen schwachsinnigen Bastard, Aridäos. Von Alexander war nicht die Rede. Er glaubt sich hintergangen, läuft empört zu seinen Freunden und ruft Verrat. Der Vater beraube ihn seiner Rechte und Hoffnungen, er werde vernachlässigt und ignoriert. Er sendet darauf dem karischen Tyrannen den Schauspieler Thessalos zu, einen bewährten Freund, der seine Sache vorbringen sollte. Pixodarus solle doch Alexander, den Thronerben wählen, der auf eine solche Heirat stolz sein werde, anstatt die Verbindung seiner Tochter mit einem Prinzen ohne Verstand und Aussichten zuzulassen. Zum Unglück Alexanders bekam Philipp von der Sache Wind. Er geriet außer sich und brach gegen seinen Sohn, den er mit mehreren Freunden zu sich

befahl, in Verwünschungen aus. Er warf ihm die Würdelosigkeit seines Betragens vor, die Grundlosigkeit seiner Verdächtigungen, die Niedrigkeit seiner Wünsche. Wie? Er wolle sich zum Ehegatten einer Barbarensklavin degradieren? Philipp vergaß seine eigenen Jugendtollheiten und seine Tänzerin Philissa. Kurz, es wurden unverzüglich schwere Sanktionen verhängt. Thessalos wurde in Eisen gelegt, Karpalos, Nearchos, Ptolemäos, Erigyos und Laomedon, Alexanders Freunde, und andere noch mußten den Hof verlassen und wurden aus dem Königreich verbannt. Attalos triumphierte, Alexander mußte sich fügen.[1]

Einige Zeit später, im Herbste 336, beging Philipp mit großem Pomp die Hochzeit seiner Tochter Kleopatra mit Alexander von Epirus. Auf dem Höhepunkt des Festes – es war der zweite Tag – mitten im Strudel der Freude, wurde der König durch einen seiner Leibgardisten ermordet. Pausanias, der Mörder, rächte seine durch Attalos verletzte Ehre an der Person des Königs.

Schon zu Alexanders Lebzeiten begnügte sich die Öffentlichkeit nicht mit dieser Erklärung. Olympias wurde mit der Ermordung ihres Gatten in Beziehung gebracht, dies war die laufende Meinung und es ging sogar das Gerücht, Alexander sei ins Spiel verwickelt gewesen. Aber er verteidigte sich stets dagegen. Anderseits gibt es gute Gründe anzunehmen, daß Pausanias ein Werkzeug der lynkestischen Partei gewesen war, wovon später noch die Rede sein soll.

Alexander ist erst zwanzig Jahre alt. Seine Lebenslust schäumt über. Sein Ehrgeiz kennt keine Grenzen und seine Lage schien beinahe hoffnungslos. Ich glaube nicht, daß Philipp seinen Sohn absichtlich preisgeben wollte, um die Königswürde anderen zuzuwenden. Es scheint im Gegenteil sicher zu sein, daß er Alexander außerordentlich hoch geschätzt, ja sogar geliebt hat. Aber besonders in seinen letzten Lebensjahren verletzte und beleidigte er ihn durch seine tyrannischen Anforderungen und ganz besonders durch sein beständig schändliches Betragen Olympias gegenüber. Unser Heros wurde beizeiten von ihr belehrt, die stets lauernden Intrigen zu fürchten, die ihm eines Tages die Krone entreißen könnten. War er doch der Sohn einer unerwünschten Gattin, einer Frau, die

[1] Die Mehrzahl dieser Details sind Droysen, op. cit., entnommen.

in allen makedonischen Kreisen verrufen war, kurz gesagt einer Fremden.

Sah er sich denn nicht nach der Flucht und trotz der Versöhnung, von seinem Vater, der mehr und mehr mißmutig und widerwärtig wurde, völlig in den Hintergrund gedrängt? Beim Hochzeitsbankett des Jahres 337 verriet sich Attalos in seinem trunkenen Zustande deutlich genug: »Laßt uns die Götter bitten, daß uns die Königin einen Thronerben schenke.« In der Tat hätte der alte Höfling, selbst betrunken, nicht den Mut gehabt so laut vor Philipp zu sprechen, wenn er nicht hätte glauben dürfen, einem geheimen Wunsche des Herrn zu schmeicheln. Nach dem Tode des Autokraten war nun die Zukunft der Dynastie wirklich äußerst ungewiß. Man stelle sich vor: neben Alexander, dem Erstgeborenen aus erster Ehe, verfolgten andere Prätendenten ihre Zwecke. Attalos als Onkel der Königin Witwe zielte auf die Regentschaft. Der Sohn von Perdikkas III., Amyntas, dessen Rechte Philipp an sich gerissen hatte, wurde in seinen gemäßigten Absichten, diese wiederzugewinnen, von der Partei der Legitimisten unterstützt. Das alte Fürstenhaus der Lynkestiden, wovon zwei Mitglieder (ohne die wilde Eurydike, Frau Amyntas' II., mitzurechnen) den königlichen Purpur getragen hatten, trachteten ganz offen nach der Macht. Die Lynkestiden waren große Freunde des Großkönigs gewesen und hofften zur günstigen Stunde auf seine Hilfe oder Intervention. Man mußte auch mit den Prinzen aus dem Hause Elimiotis rechnen, deren Deszendenten eines Tages die neue makedonische Dynastie begründeten und die bekannten Namen Antigone und Demetrios trugen. – Der Kampf versprach heiß und unerbittlich zu werden. Olympias sah dies alles voraus und anderes auch noch. Durch ihre Sorgfalt wurde Alexander, der vor Ungeduld schäumte, von Kind auf in all diesen Dingen unterrichtet. Und überdies in Sukzessionsfragen ging es in der Dynastie der Herakliden nie ohne Blut ab. Man urteile selber über folgendes: Alexander II. regierte von 370–367, also drei Jahre, wonach er auf Anstiften seiner leiblichen Mutter Eurydike ermordet wurde. Diese gab sich dem Usurpator Ptolemäos von Alorus hin, der nach weniger als drei Jahren durch die feinen Intrigen von Perdikkas III. dahingerafft wurde. Dieser regierte fünf Jahre und endete seinerseits durch einen Agenten der Euridike. Der Sohn von Perdikkas III. wurde durch seinen Onkel Philipp II.

seiner Rechte beraubt, der gewaltsam starb, wie wir es oben erzählt haben.[1]

Alexander wußte dies alles. Er hatte also keinen Anlaß, Besseres zu erwarten. Und wenn ich über die Folgezeit etwas vorausnehmen darf, füge ich hinzu, daß sich die schlimmsten Befürchtungen rechtfertigten, falls wir über die Tatsache seiner Krönung hinwegsehen; denn wenn Alexander eines natürlichen Todes starb, ließ er nichts anderes als Mord und Totschlag zurück. Olympias ließ auf Philipps Tod ihre Rivalin Kleopatra samt ihrem Kinde hinschlachten; dann hatte sie die Genugtuung, im Jahre 317 Philipp III., genannt Aridäos, und seine Frau Eurydike zu erledigen. Dies war ohne Zweifel der letzte Triumph der »mordlustigen Witwe«; denn im folgenden Jahre fand sie durch Kassanders Hand den Tod.

Solchermaßen wuchs Alexander in einer Umgebung von Blut und Verbrechen heran. Er mußte seinen Nacken beugen und wie Bukephalos seine Ungeduld zügeln.

Die Mutter, die er liebte, wurde schmählich behandelt; sein Vater, den er fürchtete, eilte von Triumph zu Triumph. Der zum Fürsten prädestinierte arbeitete sich aus der Unterdrückung und Niedrigkeit der Prinzenjahre mühsam empor. Dies ist der springende Punkt meiner Arbeit. Ich behaupte, daß die harten Schicksalsschläge diesen von Natur energischen Charakter stählten und ihm, wie dem Schwerte, Spitze und Schärfe verliehen. Seine stolze Männlichkeit stellte die Mutter, die ihn liebte, über alles, und diesem Bedürfnis gab er infolge der schmachvollen Beleidigungen, denen sie öffentlich ausgesetzt war, ganz besonders nach. Sein Herz war in glühender Liebe zu ihr entzündet. Er träumte davon, sie aus dieser Schande zu befreien, sie zu rächen, um ihr Freude und Macht wiederzugeben. Er träumte, das Joch, das sie beide mit roher Hand niederbeugte, zu zerbrechen. Er wollte Philipp übertreffen und größer als er und glorreicher hervortreten, sowohl in den Augen seiner Mutter, als auch im Gedächtnis der Menschen. Nicht nur die Tyrannis,[2] sondern das Autoritäre überhaupt, worunter er zu leiden hatte, wurde ihm verhaßt. Da er anderseits die Ehrfurcht und Zärtlichkeit, die

[1] Die Angaben über diese Dynastie stammen aus dem klassischen Werke: Biographie und Mythologie usw. von William Smith. Von N. Theil ins Französische übersetzt und durchgesehen von Louisy. Firmin-Didot, 1884.

[2] Alexander bekämpfte jegliches tyrannische Betragen seiner Gouverneure. (Arrian, VI. 8.)

er für seine Mutter empfand, auf das ganze weibliche Geschlecht ausdehnte, gab er davon bald Beweise zartester Zurückhaltung. Wir müssen darum, wie mir scheint, in den Leiden seiner Jugendzeit die Elemente seines grenzenlosen Ehrgeizes suchen, das Geheimnis seiner ungestümen Natur, das leidenschaftliche Streben nach Ruhm, mit einem Worte die mächtigen und geheimen Triebkräfte seines Eroberungszuges, seiner Begabung und seiner Schwächen. Ich will nicht sagen, daß Alexander seine Eroberung von Asien nur der Liebe zu verdanken habe, die er für seine Mutter hegte, denn die kriegerischen Vorbereitungen waren von Philipp schon längst getroffen worden. Aber ich glaube sagen zu dürfen, daß die Tiefe und unwiderstehliche Gewalt von Alexanders Genie in einem gigantischen Vergeltungsbedürfnis gegen sein widriges Schicksal wurzelt, in einer ungeheuren, aber tief verletzten Liebe, deren Schmerz nur der Ruhm lindern konnte, und in einem heftigen Rachedurst gegen die väterliche Autorität, die er in symbolischer Weise auf die Person des mächtigen Monarchen übertrug, der in Susa und Ekbatana residierte, des medischen und persischen Großkönigs.

Nun wollen wir Alexander selbst am Werke sehen. Wenn ich recht habe, so muß man in der Geschichte seines äußerlichen Lebens, d. h. seiner Eroberungszüge, die deutlichen Spuren einer unlösbaren Bindung an seine Mutter und die Anzeichen eines tiefen und feindseligen Gefühles gegen den Vater wiederfinden, den er in irgend einer Weise strafen und demütigen wollte.

Ich muß hier wieder auf das Geschichtsmaterial zurückgreifen, sei es auch, um bekannte Dinge zu wiederholen. Dem berühmten Eroberer gehe ich dabei nicht auf seinen Kriegszügen nach und zitiere Tatsachen ohne Rücksicht auf chronologische Ordnung.

Gleich von Anfang drängt sich folgender Gedanke auf. Die zärtlichen und feinen Gefühlsregungen, die Alexander für seine Mutter hegt, überträgt er auf die Frauen überhaupt. Verstehen wir uns recht: ich will nicht sagen, daß er alle Frauen wie seine Mutter behandelte, mit der Zurückhaltung und Beschränkung, die eine solche Beziehung erfordert. Ich meine, daß er selbst auf dem Siedepunkt der Leidenschaft stets gütig gegen sie blieb. Sobald ihn der Zufall zu einer Frau führt, die vom Unglück heimgesucht wird, erweist sich der Heros entgegenkommend, edelmütig und

großherzig. Er ist voller Aufmerksamkeit gegenüber der Witwe von Memnon, dem berühmten persischen Heerführer, seinem gefährlichsten Gegner. Plutarch glaubt zu wissen, daß sie die einzige Frau gewesen sei, die er jemals vor seiner Hochzeit mit Roxane besessen habe. Er benimmt sich ritterlich und ehrerbietig vor der gefangenen Frau des Darius. Er beruhigt sie und läßt sie von Leonatus trösten, einem der Vornehmsten seines Hofes, sobald sie nach der Schlacht bei Issos einen Augenblick an den Tod ihres Gatten glauben konnte. Lassen wir die schönen Reden beiseite, die der römische Rhetor seiner Persönlichkeit widmet, es bleibt darum nicht weniger wahr, daß die geschichtlichen Erzählungen im Lobe über die großherzige Zurückhaltung des feurigen Makedoniers einig sind. Als die Perserkönigin starb, beweinte er ihren Verlust mit den Prinzessinnen und der Königin Mutter »wie inmitten der Seinen«. – »Während dieses Tages enthielt er sich jeglicher Speise und bestellte dieser Fürstin ein königliches Begräbnis mit allen Zeremonien und der ganzen Pracht des persischen Hofes.«[1] Doch laßt uns sehen, welch wirklich kindliche Haltung er der Sisygambis gegenüber, der Mutter von Darius, einnimmt. Er behandelt sie mit der Verehrung, die man der Mutter schuldet. Er beeilt sich, sie nach dem Zusammenbruch von Issos zu beruhigen und sie zu benachrichtigen, daß ihr Sohn nicht tot sei, obgleich seine Waffen in die Hände des Gegners geraten seien. Er bewahrt ihr die Ehrenbezeugungen, den Stand und Namen einer Königin, sagt Arrian, welcher dem Berichte von Ptolemäos und Aristobulos eine feine Bemerkung beifügt. »Wenn es sich darum so verhält, so scheint mir Alexander durch seinen vornehmen Edelmut, den er im Trösten dieser Frauen bekundete, Lobeserhebungen würdig zu sein. Wenn dieser Zug erdichtet ist, so verdient dieser Prinz noch Lobsprüche, weil man ihn dessen fähig hielt.« – Plutarch verbreitete sich nach Gutdünken über die Keuschheit des Prinzen und über seinen Edelmut den Frauen gegenüber. Sisygambis hatte einen solchen Einfluß auf ihn, daß er sich eines Tages durch sie, zugunsten von Madates und der Uxier bestimmen ließ.

Es scheint mir überflüssig zu sein mehr über diesen Gegenstand zu sagen. Alexander ehrte die Frauen, und besonders die

[1] Diese beiden Zitate sind Quintus Curtius entnommen. (IV. Kap. X. § 23.) »Crederes Alexandrum inter tuas necessitudines flere et solacia non adhibere sedquarere.«

unglücklichen. Er übertrug auf sie einen Teil der Liebe und des Mitleids, das ihm das Schauspiel der Leiden seiner Mutter eingeflößt hatte. Ist er es nicht, der eines Tages, wie er einen Brief Antipatros' mit Anklagen gegen Olympias gelesen hatte, das Wort ausrief, das auf den Lippen eines Helden ergreifend wirkt: »Antipatros vergißt, daß eine einzige Träne einer Mutter zehntausend Briefe dieser Art auslöscht.« (Plutarch.)

Was seinen Vater anbetrifft, blieb ihm Alexander im Grunde seines Herzens andauernd feindlich gesinnt. Zweifellos spricht er von Philipp in seinen öffentlichen Reden und Ansprachen mit Würde. Ja, er rühmt ihn sogar manchmal vor den Makedoniern.[1] Immerhin diente ihm gewöhnlich sein Zurückgreifen auf das Vergangene, seine eigene Rolle in helleres Licht zu setzen, indem er sie mit den geringeren, und wie er glaubte, weniger glänzenden Erfolgen Philipps verglich. In der leidenschaftlichen Erregung der Ausschweifungen oder des Sieges entdeckt er den Grund seines Denkens und Fühlens. Bei Tische, an Banketten und Orgien, die am Hofe des Eroberers immer zahlreicher wurden, äußert er sich mehr und mehr überhebend. Er wurde, bemerkt Plutarch, sogar geschwätzig und zudringlich. »Denn er ließ sich in seiner Eitelkeit nicht nur dazu hinreißen, selber von seinen Erfolgen großsprecherisch zu reden, sondern lieferte sich seinen Höflingen aus, die ihn nach Willkür aufzogen.« Es genügte ihm aber nicht sich selbst herauszustreichen, sondern hatte es auf das Gedächtnis seines Vaters abgesehen. Dafür ist die berühmte Szene des Mordes an Kleitos bezeichnend.

Die Gesellschaft war durch Wein erhitzt. Das Gespräch drehte sich um die Dioskuren. Einer rückt mit der Ansicht heraus, daß deren Ruhmestaten an denen Alexanders gemessen nichts bedeuteten. Man begann den Prinzen auf Kosten des Vaters und der Götter in den Himmel zu erheben, und zwar bis zur Pietätlosigkeit und Gotteslästerung. Alexander ließ sie sprechen. Da erhob sich Kleitos – dessen Schwester Hellanike Alexanders Amme gewesen war, der in Kampf und Waffen ergraute Paladin, Philipps Freund und Zeuge seiner Bemühungen und Anstrengungen, »schon längst durch den Gesinnungswechsel Alexanders und durch die Schmeichelreden seiner Höflinge aufgebracht, durch den Wein erregt und nur ungeduldig die Beleidigung der Götter ertragend und

[1] Zum Beispiel Arrian: Buch VII. Kap. III. Rede Alexanders an die Makedonier.

die Schmähung alter Heroen zugunsten des Eroberers« (Arrian, IV. 3) — und brach wütend los, fuhr die halbwüchsigen Schmeichler, die ihren jungen Herrn verführten, an, und hielt dem König selbst eine zündende Rede, die diesen an die peinlichsten Auftritte mit seinem Vater erinnern mußte. Die Szene in der Beschreibung von Quintus Curtius (VIII. 1) wirkt in der Tat ergreifend auf den Leser. Auf beiden Seiten überschäumt die Leidenschaft. Der König, außer sich und wahnsinnig vor Haß, tötet den alten Freund, der ihn zu schmähen wagte, den Kleitos, der von den Entgleisungen des Monarchen und seiner jugendlichen Anstifter angewidert war und Philipp und seiner ruhmvollen Vergangenheit treu blieb bis in den Tod. Alexander zeigte sich an diesem Abend nicht von seiner besten Seite und er war sich dessen bewußt. — Wir sehen hier, bis zu welchem Grade Alexander fähig war zu hassen. Philipp hatte durch den Mund von Kleitos zu ihm gesprochen. Der alte Krieger wurde ihm in fürchterlicher Weise zum Abbilde seines Vaters und zum Symbole der Vergangenheit, die er aus seinem Herzen austilgen wollte. Alexander warf mit dem Speer nach dem Gespenst und raffte Kleitos hin. Wir entdecken in Alexanders Seele die Züge eines Vatermörders. »Fahre zur Hölle zu Philipp, Parmenion und Attalos«, habe er seinem Opfer zugerufen und beleuchtete mit einem Schlage das Ziel seines Hasses.

Dies ist aber nicht alles. Es gibt in der Geschichte des Heros noch einen anderen auffallenden und bemerkenswerten Zug, der meines Erachtens sehr bezeichnend ist. Ich meine seine Manie, sich als Gottheit verehren zu lassen. Lassen wir die verführerischen Einflüsse der Perser und Ägypter, die ihre Herren göttlich verehrten, beiseite. Alexander, der Schüler von Aristoteles, ist durch eine gute Schule gegangen und ich zweifle daran, ob er sich nur aus Schwäche diesem prätentiösen Aberglauben hingegeben habe. Da er ihn nicht mit Abscheu von sich wies, müssen wir annehmen, daß etwas in seiner Seele gierig danach griff. — Plutarch hielt dafür, er spiele mit seiner Gottähnlichkeit und glaube selbst nicht daran, »er bediene sich ihrer, um sich die Menschen damit um so leichter gefügig zu machen«. Aber an einer anderen Stelle scheint der griechische Historiker weniger davon überzeugt zu sein. »Mit den Barbaren verkehrte er mit einem Stolz und einer Anmaßung, die ihresgleichen nicht hatte, um das Ansehen seiner göttlichen Geburt um jeden Preis durchzusetzen, den Griechen gegenüber legte er

aber viel Bescheidenheit und Zurückhaltung an den Tag und ließ seine Gottähnlichkeit nur mit viel Umsicht walten.« Darauf zitiert Plutarch den Auszug eines Briefes, den Alexander an die Athener sandte, worin er über die Stadt Samos wörtlich folgendes schrieb: »Ihr erhaltet sie, dank der Freigebigkeit des Herrschers, den man nun auch meinen Herrn und Vater nannte.« Mangels anderer Anzeichen löst uns vielleicht Alexander selbst das Rätsel seiner Theomanie. Als Sohn von Zeus, wie sein väterlicher Ahne Herakles, leugnet er Philipps Vaterschaft und erhebt sich beträchtlich über ihn. Aber in der Tat hatte er einige Ursache, dieser trügerischen Meinung Glauben zu schenken. Erzählte man nicht laut, seine Mutter habe mit einem Ungeheuer Verkehr gehabt, sie habe sich von den Netzen eines Zeus, wie in den Metamorphosen, umgarnen lassen und Philipp habe in jener Nacht die Rolle Amphitryons gespielt? Es war nicht nur leeres Getuschel kleiner geschwätziger Leute. An einem solennen Feste bat Attalos die Götter, dem Regenten und König einen legitimen Thronerben zu schenken. Olympias, deren Liebesrausch fabelhafte Legenden begünstigte, war die Frau, der alles zuzutrauen war, und ganz besonders ihre Liebesbeziehungen mit Göttern. Ich glaube gerne, daß sie ohne Mithilfe es übernahm, ihrem Sohne das Märchen vom himmlischen Ursprung beizubringen. Wie es auch darum stehe, es bleibt gewiß, daß Alexander über seine Kindschaft Zweifel hegte und daß er sich über das Dunkel seiner Geburt den Kopf zerbrach. Wenn Zeitgenossen bei Alexanders Zeugung wirklich an eine Einmischung von Seiten Jovis glauben konnten, griffen andere zweifellos zu einer anderen Annahme. Der Grund, warum der Priester von Juppiter Ammon ihn als Jovis' Sohn begrüßte und ihn warnte, Philipp weiterhin Vater zu nennen, liegt darin, weil die feinen und gut informierten Diener des ägyptischen Gottes genau wußten, daß des Gottes Antwort nicht unwahrscheinlich klang und daß sie dem Herakliden nicht mißfallen werde. Im Gegenteil, indem sie seiner Manie schmeichelten, sicherten sie sich eine mehr als königliche Entschädigung. Und diese ließ nicht auf sich warten. Es scheint, daß der ehrgeizige Monarch dem Orakel noch weitere Fragen stellte, aber beide hielten das Geheimnis für sich. Alexander schrieb später seiner Mutter, daß er weitere Antworten erhalten habe, die er aber bei seiner Rückkehr nur ihr allein enthüllen werde. Ich würde nicht erstaunt sein, wenn es sich gerade um genealogische Mitteilungen vertraulicher Natur handeln würde.

– Kaum hatte das Orakel seinen Klienten zu seiner Zufriedenheit entlassen, als seine Gefährten ihn fragten, ob sie ihrem Fürsten göttliche Ehren schuldeten, was ihnen natürlich versichert wurde. Ich muß hinzufügen, daß es die Umgebung des Königs in richtiger Höflingsmanier auf seine nur zu bekannte Schwäche abgesehen hatte.

Alexander ging aber in seiner Megalomanie immer weiter. Mag er sich auch hie und da von der Nichtigkeit seiner Bestrebung Rechenschaft abgelegt haben, so führte er sich jedenfalls als Prätendent auf, der glaubt, auf göttliche Ehren Anspruch machen zu dürfen. Und trotzdem, ich wiederhole es, hat er den weisen Unterricht von Aristoteles genossen, der ihn zwischen Menschen und Göttern unterscheiden lehrte und der sich durch die Majestät eines königlichen Namens nicht bestimmen ließ.[1] Auf seinem Siegeszuge führt er oft die Namen von Herakles und Dionysos auf den Lippen. Er will den einen und den andern übertreffen. So wie er sich leidenschaftlich bemüht, Philipp herabzusetzen, so versteift er sich darauf, seinen mythischen Ahnen und legendenhaften Eroberer von Indien zu überbieten. Mit einem Worte, er duldet nicht die Vorherrschaft des Allmächtigen. Zeus allein, den All-Vater läßt er über sich gelten. Auf diese Weise versteigt er sich zu dieser lächerlichen Selbstüberschätzung, die Plutarch mit den Prahlereien eines großtuerischen Soldaten vergleicht.[2]

Die Psychoanalyse lehrt uns, in den Wünschen und Verdrängungen der kindlichen Seele den Ursprung der Eigenheiten und Merkwürdigkeiten der erwachsenen zu erkennen. Um diesen

---

[1] Aristoteles schreibt in seiner Nikomachischen Ethik (Buch X. Kap. X. § 2): »Es ist möglich, die schönsten Handlungen zu begehen, ohne Beherrscher der Erde und der Meere zu sein, da man selbst unter den bescheidensten Bedingungen der Tugend gemäß handeln kann. Man kann dies aufs deutlichste darin sehen, wenn man bemerkt, daß sich die einfachen Privatleute, wie es scheint, nicht weniger tugendhaft aufführen, als die mächtigsten Menschen, und daß sie sich im allgemeinen weit besser betragen.«

[2] Aelianos, der auf Alexander schlecht zu sprechen ist und der wie ein kleiner Hund aus der Ferne hinter einem Automobil dreinbellt, erzählt, daß die Lakedämonier, vom Fürsten selbst aufgefordert, ihm die gebührenden göttlichen Ehren zu erweisen, dekretiert hätten: »Da nun einmal Alexander ein Gott sein will, so sei er ein Gott«. (Buch II. Kap. XIX).

Er erzählt weiter, der Monarch sei über den Gedanken untröstlich gewesen, daß es nach Demokrit unendlich viel Welten gebe und er darum gezwungen sei »sagen zu müssen, daß ich nicht Alleinherrscher dieser einzigen sei, die uns bekannt ist«. (III. XXIII.)

Ohne Zweifel beziehen sich die Verse von Juvenal darauf (Sat. X):

Unus Pellaes juveni non sufficit orbis
Aestuat infelix angusto limite mundi.

Durst nach Ehre und Ruhm andauernd zu unterhalten, um dieses Überfluten dieses Ungestüms und Ehrgeizes zu erregen, war es wohl nötig, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, daß Alexander gigantische Bedürfnisse in sich aufgespeichert hatte. Wir haben früher gesehen, daß seine ganze Jugend, zwanzig Jahre gewaltsamer Unterdrückung am väterlichen Hofe, in seinem Herzen ein riesiges Gebäude von Wünschen und Begierden aufgeführt hat. Alexander sucht sich aus der Knechtschaft seines Vaters zu befreien; er setzt ihn in seinen Tischreden herab, er übertrifft ihn durch den Erfolg seiner Ruhmestaten, er sagt sich von seinem Stamme los – und auf allen drei Wegen erhebt er sich über ihn. Zuletzt gibt er seinen mehr oder weniger unsinnigen Wünschen nach und spricht davon, seine Mutter Olympias unter die Götter zu versetzen (Quintus Curtius). Der gewohnte Kreislauf des Helden wäre damit vollendet. Alexander, von der väterlichen Autorität befreit, genießt gemeinschaftlich mit seiner Mutter die Vorrechte der Unsterblichkeit. Der Ödipuskomplex tritt klar zutage, wenn er auch die Färbung des Inzestes nicht deutlich aufweist.

Ich komme nun auf meine These zurück: Alexander der Große eroberte Asien und triumphierte über den Großkönig, seinen Vater. Ich fügte hinzu, daß dieser Aphorismus cum grano salis aufzunehmen sei. Ich kann mich nun deutlicher erklären.

Jeder Mensch liebt und haßt auf die ihm eigene Art und Weise. So wie er liebte, so liebt er weiterhin. Die Psychoanalyse zeigt uns, daß der Erwachsene dem geliebten oder gehaßten Objekte gegenüber im allgemeinen die Einstellung beibehält, die er in der Kindheit am ersten Gegenstand seiner Liebe oder seines Hasses gewonnen hat, im besonderen an Vater oder Mutter. Ähnlich reproduzieren die Neurotiker in ihrer Beziehung zum Arzte die Symptome des alten affektiven Konfliktes, der ihre Neurose hervorgerufen hat. Dieses Phänomen der Übertragung ist wohl bekannt. In diesem Sinne spreche ich von Alexander und sage, daß er von einem alten inneren Konflikte besessen war, der ihn zum Vatermorde oder in die Neurose hätte treiben können. Seinen Haß übertrug er aber auf Darius III. Kodoman, in welchem er das leibhafte Symbol der despotischen Autorität verabscheute, das Hindernis seiner freien Entwicklung, den fünfzig-

jährigen Feind, das Gegenstück seines Vaters Philipp (Philipp war auch fünfzig Jahre alt). Nach dem Tode von Darius beruhigte sich Alexander keineswegs; denn, nach einer schönen und tiefsinnigen Bemerkung von Arrian: »strebte er beständig über die Grenzen des Bekannten hinaus, und mangels eines neuen Feindes hätte er einen solchen in seinem eigenen Herzen gefunden.« (VII. 1.) Gewiß und dieser Feind war sein eigener Vater.

Ein letzter Zug scheint mir wichtig zu sein: Alexander war andauernd und eifrig damit beschäftigt, die Vater- und Königsmörder zu bestrafen. Er rächte Philipp aufs gewissenhafteste. Dies genügte ihm aber nicht. Er scheint darum die Libysche Wüste durchquert und Sand und Wüstenstürmen getrotzt zu haben, um seine Gewissenszweifel zu beschwichtigen und um sich Sicherheit zu verschaffen, ob er alle Mörder des Vaters und Königs erreicht und vernichtet habe. Das Orakel bejahte seine Frage und erteilte ihm gewissermaßen Absolution. Später hatte er wieder Gelegenheit gegen Königsmörder ahndend vorzugehen. Man weiß, daß er gegen den verräterischen Satrapen Bessos, den Mörder von Darius mit äußerster Strenge verfuhr. Ich bin geneigt, in Alexanders übertriebenem Eifer, womit er Verbrechen unterdrückte, eine Überkompensation zu sehen, wovon Freud in seiner Arbeit über Charakter und Neurosen spricht. Alexander dürfte wohl in seiner Jugend oftmals vom Tode seines Vaters geträumt haben. Indessen scheint er diese ruchlose Tendenz zurückgedrängt zu haben. In einer Gegenströmung, die in skrupelvollen Menschen ziemlich häufig ist, übertreibt er die Abwehr gegen verhaßte Regungen, die er in sich selbst entdeckt. Auf diese Weise glich er die Schwäche und Verwundbarkeit seiner eigenen Kindestreue mit Eifer und Strenge aus, die er bei der Züchtigung der Schuldigen walten ließ. Ich glaube nicht, daß er in die Verschwörung von Pausanias verwickelt war. Aber wie ich früher schon gesagt habe, finden sich in Alexander einige Züge des Vatermörders.

Der Heros, der den gordischen Knoten durchschnitten hat, wurde, wie das Orakel voraussagte, Herr von Asien, verlor aber mehr und mehr die Herrschaft über sich selbst. Den fürchterlichen Ehrgeiz seiner Jugendjahre wußte er zu verwirklichen und erstieg die höchsten Ruhmessprossen seiner Zeit und ist bis auf unsere Tage ein Gleichnis höchster Majestät geblieben. Selbst

im Ruhmestaumel schien er weiter nach unerreichbaren Ehren zu streben, und das Ziel seiner Wünsche bis an die Grenze des Wahnsinns hinauszuschieben. Glücklicher als sein moderner Rivale Napoleon I., wurde er auf dem Gipfel seines Ruhmes dahingerafft, vor dem Zusammenbruch, vor der Abdankung und dem Exil!

Auf der Schicksalswage halten sich zwanzig Jahre des ungestillten Ehrgeizes und der Träume und zwölf Jahre Triumph und Herrschaft gegenseitig das Gleichgewicht.

Alexander hat uns gezeigt, was das Wiedervergeltungsbedürfnis einer Seele, die in der Jugend viel gelitten hat, Unerhörtes leisten kann.

* * *

Ich lasse eine bemerkenswerte Tatsache folgen: die Geschichte von Alexander gab im Mittelalter Anlaß zu vielen dichterischen Entwicklungen, so gut in Europa als auch im Orient.[1] Iskander Dsulkarnein, Alexander der »zweigehörnte« blendete die ganze Welt. Überall erzwang er sich Bewunderung. Es gibt keine Völker, die Perser mit eingerechnet, die ihn nicht besungen und gefeiert hätten. Letztere haben ihn sogar zu einem der ihrigen gemacht, aus einem Herakliden machten sie einen Achaemeniden und erzählen

---

[1] Alberich von Bisenzun ist der Autor eines Gedichtswerkes, worin Alexander nicht nur als Magier (wie in ägyptischen Erzählungen), sondern als vollendeter Kavalier dargestellt wird.

Discunt alquant estrobatour
Quel reys fud filz d'encatatour
Mentent fellon losengetour.

Anzuführen ist auch das zehnsilbige Gedichtwerk »Manuscript de l'Arsena« und der »Roman de toute chevalerie« von Thomas von Kent.

In der Antike wurde Alexanders Epopöe in dem Werke eines unbekannten Autors, dem Pseudokallisthenes, zugleich übertrieben und travestiert. Im vierten Jahrhundert wurde es durch Julius Valerius ins Lateinische übersetzt und im neunten Jahrhundert in Abrißform herausgegeben. Im elften Jahrhundert erschien die »Historia de proeliis«, die besonders seit dem dreizehnten Jahrhundert Verbreitung fand. Zahlreiche Autoren haben die »Rache Alexanders« besungen.

Der Koran scheint eine Anspielung auf Alexanders Größe zu enthalten, Dsulkarnein errichtet eherne Mauern gegen Gog und Magog.

Flavius Josephus nimmt in ähnlicher Weise den Makedonier für seinen Gott Jahve in Anspruch. Er erzählt in der Tat, daß der Judengott Alexander erschienen sei, während er noch in Makedonien war, und ihm versprochen habe, ihn die Eroberung des Perserreiches durchführen zu lassen. (Gesch. Buch. XI. Kap. VIII.)

geschickt, wie seine Taten aus der Auflehnung gegen den Vater herauswuchsen, dem er seinen Besitz entriß.

Auf eigenartigem Umwege kommt mir die Legende zu Hilfe, um meine These zu stützen, die mein letztes Wort sein soll: »Alexander der Große eroberte Asien und triumphierte über den Großkönig, seinen Vater.«[1]

[1] Der Leichnam Alexanders wurde nach Memphis und dann nach Alexandrien gebracht und in einem gläsernen Sarg aufbewahrt. Augustus und Julius Cäsar konnten noch den Heros in Augenschein nehmen. Es scheint, daß man ihn seit der Regierung von Alexander-Severus (um 230 p. Chr. n.) aus den Augen verloren hat.



Zur Entstehungsgeschichte der griechischen Tragödie.

Von Dr. ALFRED WINTERSTEIN (Wien).

Die folgenden Ausführungen sind dem dritten und vierten Kapitel eines noch nicht veröffentlichten Werkes »Die Entstehung der griechischen Tragödie« entnommen.

Jegliche Untersuchung über die Entstehung der griechischen Tragödie wird sich zunächst mit den Ausführungen des Aristoteles im 4. Kapitel seiner Poetik auseinandersetzen müssen, die bis in die jüngste Zeit richtunggebend für alle Theorien über den Ursprung des antiken Dramas geblieben sind.[1]

»Hervorgegangen aber ist es« (das Trauerspiel), heißt es an der einen Stelle,[2] »jedenfalls aus Stegreifversuchen nicht minder als das Lustspiel, jenes nämlich aus den Vorträgen der Vorsänger im Dithyrambos, dieses aus jenen in den Phallosliedern, die noch jetzt in vielen Städten im Schwange sind.« Und weiter:[3] »Entstanden aus der possenhaften Diktion, hat das Trauerspiel sich erst spät infolge einer Umänderung aus dem Satyrspielartigen zu höherer Würde erhoben, was das Versmaß anbelangt, so ist der Jambus an die Stelle des Trochäus getreten.«

Aristoteles gibt also zwei Quellen an: den Dithyrambus und das Satyrspielartige. Wir werden später sehen, daß die Her-

[1] Als Urkunden kommen einige Kunstdenkmäler und die ältesten Tragödien selbst in Betracht. Die Vita des Arion bei Suidas und das Buch des Peripatetikers Chamaileon sind wohl nur auf den Angaben des Aristoteles selbst aufgebaute Hypothesen. Aristoteles selbst gibt bloß mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen, die ihm die Beobachtung aufdrängte, ohne sich auf die alte Überlieferung oder Urkundenmaterial stützen zu können. Ihn interessierte in erster Linie die ausgebildete Form der Tragödie.

Die Angaben des Aristoteles sind übrigens auch nicht in sich geschlossen, da er kurz vorher die Tragödie mit dem alten Epos in Zusammenhang bringt. Ob Chorlyrik oder Epik — beides würde gleich gut gegen die Annahme sprechen, daß der tragische Stil sich aus einer possenhaften Artung der Diktion entwickelt habe.

[2] Arist. Poet. 4, 1449 a 9 ff.

[3] L. c. 4, 1449 a 19 ff.

leitung aus τὸ σατυρικόν nicht berechtigt erscheint, und fassen zunächst den Dithyrambus ins Auge. Von vornherein kann nicht entschieden werden, ob Aristoteles an den Dithyrambus seiner Zeit, der eigentlich die Chorlyrik umfaßte und ein mimetisches Element aufwies, oder an eine frühere Kunstform dachte. Im Hinblick auf die Tatsache, daß die chorischen Teile offenbar eine um so größere Rolle spielen, je älter die Tragödien sind, mochte es eine etwas allgemeine, schwächliche Wahrheit sein, wenn Aristoteles verkündigte, daß der Keim der Tragödie im Auftreten der Vorsänger bei derartigen Dithyramben lag. Ansprechender ist wohl die Vermutung, daß er an eine speziell charakterisierte, ursprüngliche Form des Dithyrambus anknüpfte, wie sie die Verse des Archilochos[1] erraten lassen:

ὡς Διωνύσοι ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἶδα διθύραμβον, οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας.

Es ist ja auch bemerkenswert, daß der im siebenten Jahrhunderte lebende Dichter den nämlichen, anscheinend herkömmlichen Ausdruck ἐξάρχειν διθύραμβον wie Aristoteles gebrauchte; zudem würde die Beziehung auf den dionysischen Dithyrambus mit dem sonstigen Zusammenhange zwischen Tragödie und Dionysoskult übereinstimmen. Dieser ältere Dithyrambus, bei dem das Dramatisch-Mimetische höchstens im Keime entwickelt war, erhielt seine kunstmäßige Form durch Arion[2] im siebenten und sechsten Jahrhundert v. Chr., muß aber schon vorher als ungefüge Improvisation bestanden haben. Über seinen ursprünglichen Charakter sind wohl nur Vermutungen erlaubt. Sicherlich handelte es sich um ein Chorlied im griechischen Sinne mit einem ἐξάρχων als Vorsänger, zur Flöte gesungen von einer Schar trinkfroher Verehrer des Gottes. Wenn wir in Betracht ziehen, daß Arion und Archilochus der Urbevölkerung angehörten und eine Verwandtschaft zwischen dieser und den dunkelhaarigen Thrakern behauptet wird,[3] dürfen wir die Entstehung eines derartigen lyrischen Gesanges auf den thrakischen Gott Dionysos in eine sehr frühe Zeit verlegen. Gestützt auf die Ergebnisse der Psychoanalyse, werden wir im

[1] Fragm. 77. Bergk.[4]
[2] Suidas s. v. Arion: Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας. Ibid: τραγικοῦ τρόπου εὑρετής.
[3] Ridgeway: The Origin of Tragedy. Cambridge 1910. P. 5. — Die Flöte ist ein ungriechisches Instrument, das dem Dionysoskult seit jeher angehört.

Dithyrambus eine Äußerung der mannmännlichen Erotik[1] erblicken dürfen. Die Beziehung zum kultisch verehrten ἄναξ, die Männergesellschaft und die Rauschstimmung[2] reden eine deutliche Sprache. Die erotische Lyrik der Griechen ist ja überhaupt eine vorwiegend männliche und bedient sich zur Verschleierung gerne eines mythologischen Gewandes. Ohne den erotischen Charakter der Männerbünde erkannt zu haben, hat schon H. Schurtz in dem Kapitel »Klubs und Geheimbünde« seines Buches »Altersklassen und Männerbünde« ⟨S. 323⟩ die »geselligkeitsfördernde Macht der narkotischen Stoffe« hervorgehoben. Er schreibt:

»Die meisten hierhergehörigen Getränke und Stoffe haben die Eigenart, eine gemeinsame, in der Regel fröhliche und bei mäßigem Genuß wohlwollende Stimmung zu erzeugen, die der Geselligkeit außerordentlich zustatten kommt und den Zusammenhalt der Männer besser bewirkt als bloße gemeinsame Schmausereien . . . Es kann nicht fehlen, daß Zechen und Rauchen stellenweise den Charakter einer religiösen Handlung annimmt.«

Das von uns aufgezeigte männerbündlerische Element im früheren, rein rituellen Dithyrambus vermag vielleicht einerseits die Erscheinung erklären helfen, daß in späterer Zeit die Stoffe des dionysischen Hymnus der Heroensage entnommen wurden[3] ⟨Heroendithyrambus⟩, und kann anderseits die Herleitung der Tragödie aus Pubertätsbräuchen[4] psychologisch verständlicher machen. Wir sehen uns nunmehr vor die Frage gestellt, ob der ursprüngliche Inhalt des Dithyrambus durch die Etymologie des Wortes ermittelt werden kann.

Unter den antiken Etymologien ist die bekannteste diejenige von der doppelten Tür, die sich offenbar auf die in den »Bakchen« des Euripides ⟨v. 518 ff.⟩ erzählte zweite Geburt des Dionysoskindes »Dithyrambos« aus der Hüfte[5] seines Vaters Zeus bezieht.

---

[1] Vgl. hiezu auch Hans Blüher: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. II. Bd. Jena 1919.

[2] Analysen von Psychoanalytikern haben gezeigt, daß unbewußte homosexuelle Begierde viele Männer zum Alkohol greifen läßt, der durch Zerstörung der Sublimierungen die gleichgeschlechtliche Erotik zum Vorschein bringt. Siehe auch K. Abraham: Die psychologischen Beziehungen zwischen Sexualität und Alkoholismus. Zeitschrift für Sexualwissenschaft. I. Jahrgang, 1908.

[3] *Οὐδὲν πρὸς Διόνυσον*

[4] Über die anderen Quellen zur Entstehung der Tragödie siehe weiter unten.

[5] Die mythologische Vorstellung von Geburten aus dem Beine ist alt und weitverbreitet. Liebrecht ⟨Zur Volkskunde. Heilbronn 1879. S. 490⟩ erinnert außer der Geburt des Dionysos ⟨*μηρορραφής, μηροτραφής*⟩ und der Geburt

Man hat den Vorgang umkehren und behaupten wollen, daß diese Etymologie Anlaß zu einer wunderlichen Fabel gegeben habe, die wiederum dem Chorgesang des Euripides zugrundegelegt worden sei. Aber die Darstellung des griechischen Dichters weist so unverkennbare Züge eines urtümlichen Rituals[1] auf, daß man sich die falsche Etymologie nicht nur durch die mißverständliche Auffassung einer alten rituellen Bezeichnung, sondern auch durch eine tatsächliche Wiedergeburtszeremonie verursacht denken muß.

Plato kommt unserer Erklärung zu Hilfe. In den »Gesetzen«[2] sagt er bei Besprechung der verschiedenen Arten von Oden: »Einige sind Gebete zu den Göttern und diese heißen Hymnen, andere von entgegengesetzter Art werden Klagelieder genannt, wiederum andere Päane und eine weitere Art von Oden – die Geburt des Dionysos meine ich – Dithyrambus«.

Wir wissen auch, daß Timotheos einen Dithyrambus dichtete, der »die Geburtswehen der Semele« ‹Σεμέλης ὠδῖνες› hieß, und daß der 75. Dithyrambus des Pindar die Geburt des Bromios aus der Semele im Frühling besang.

So viel scheint festzustehen: es handelt sich um einen Geburtsgesang. Aber gibt es eine befriedigende etymologische Erklärung? Lateinische Grammatiker haben διϑύραμβος von Θρίαμβος abgeleitet und dieses Wort wieder in die Nähe von triumpus ‹der dreischrittige Siegestanz› gerückt. Eine andere Erklärung, die der englische Philologe A. B. Cook[3] gibt, scheint mehr zu befriedigen. Die erste Silbe Δι für Διϊ entspringt der nämlichen Wurzel wie Ζεύς und Διός.[4] Die Endigung αμβος ist wahrscheinlich die gleiche wie beispielsweise in ἴαμβος. Bleibt die Silbe Θυρ, die stets eine crux interpretum gebildet hat. Nun hat Hoffmann[5] nachgewiesen, daß die nördlichen Völkerschaften Griechenlands unter gewissen

des Hephaestos aus Heras Hüfte daran, daß in der indischen Sage Aurva von seiner Mutter Vâmôru ‹d. i. Linksschenkel› in ihrem Schenkel verborgen gehalten wurde und aus diesem ans Licht trat, daß ferner aus dem geriebenen linken Schenkel der toten Vena ein Mann hervorkam, daß nach einer altfranzösischen Legende Phanuel ein Mägdlein aus dem Schenkel gebiert, daß nach einer madagaskarischen Sage von Adam gleiches erzählt wird und daß endlich in der nordischen Mythologie der eine Fuß Hymirs mit dem andern einen Sohn zeugt.

[1] Euripides muß etwas ähnliches gesehen oder davon gehört haben.

[2] III, 700 B.

[3] In J. E. Harrison: Themis. A study of the social origins of Greek religion. Cambridge 1912. S. 204.

[4] So auch Farnell: The Cults of the Greek Staates. V. S. 144.

[5] Die Makedonen. S. 242.

Bedingungen ῠ für ŏ setzen. Wir hätten also statt *Δῑ-ϑῠϱ-αμβος* *Δι-ϑοϱ-αμβος* – der Gesang, der Zeus springen oder zeugen macht. Der Dithorambus wäre ein ritueller Gesang mit Tanz zu Ehren des Zeus und Dionysos, der in mimetischer Weise nach Art des Analogiezaubers das gewünschte Ereignis der Wiedergeburt aus dem Vater darstellt.[1]

Aus dem Vorhergehenden haben wir bereits entnehmen können, daß Dithyrambus nicht nur eine Art Tanzlied, sondern auch – wenngleich seltener – einen kultischen Beinamen[2] des Gottes Dionysos bezeichnet. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß der Eigenname[3] sich aus dem Namen des Ritus entwickelt hat, es ist ja eine in der Religionsgeschichte auch sonst nachzuweisende Erscheinung, daß bedeutsame Tätigkeiten die Tendenz zeigen, sich in einem Menschen, Dämon oder Gott zu verpersönlichen.[4]

Ein Vergleich zwischen jenen Zeremonien bei den Stammes- und Geheimbundweihen der Primitiven,[5] bei denen der Novize von einem Ungeheuer[6] wiedergeboren wird, und dem Ritual, das offenbar der vom Chor der »Bakchen« gesungenen Geburtssage unterliegt und im Frühling begangen wurde, läßt sich nicht von

[1] Alfred Döhring (Mitra. Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung. 1914. Nr. 2) teilt *διϑ-υϱ-αμβος* ab, *διϑ* soll dem deutschen Wort Zeit, as. tíd entsprechen. Da wie im Germanischen auch in anderen Sprachen die Bedeutungen Fest und Zeit, Jahreszeit vereinigt sind, so ist *ὁ διϑίϱαμβος* der Festgesang, Festtanz Dionysos zu Ehren.

[2] Außer der früher zitierten Euripidesstelle in einem kürzlich entdeckten delphischen Hymnus aus dem vierten Jahrhundert und in einem Fragmente des Pratinas, eines der ältesten Satyrspieldichter (*Θϱίαμβε διϑύϱαμβε*).

[3] Kommt nach Herodot (VII, 227) auch als menschlicher Eigenname vor.

[4] Farnell (a. a. O. p. 144) führt als Beispiele die Magd Jambe (aus *ἴαμβος*) und den Schäfer Linos (aus *λίνος*, der Linosgesang) an.

[5] Im ersten Kapitel des Buches wird der Versuch unternommen, einen in der Gegenwart von Dawkins im Gebiete des alten Thrakiens beobachteten Karnevalsbrauch, dem ähnliche Veranstaltungen in Nordgriechenland zur Seite treten, aus einer antiken ländlichen Dionysosfeier herzuleiten, die die Keimzelle des attischen Dionysosdramas gebildet haben dürfte. Anderseits wird das moderne Maskenspiel in die weitverbreitete Gattung der Frühlingsfeste des »Vegetationsdämons« (Mannhardt) eingereiht und an reichem Materiale deren Verwandtschaft mit den Pubertätsriten (Knabenweihen) der Wilden nachgewiesen, die in Reiks gleichnamiger Arbeit (Imago, IV. Jahrgang, 3. und 4. Heft) eine eingehende Behandlung erfahren haben. Die Untersuchung gelangt zu dem Ergebnisse, daß in den Vegetationsbräuchen und Sündenbockzeremonien die nämlichen psychischen unbewußten Mechanismen wirksam sind wie bei den Mannbarkeitszeremonien der Primitiven.

[6] Dhuramoolan ist ja der – Vater. Vgl. das Dröhnen des Schwirrholzes und das Euripideische »*ἀναβοάσας*«.

der Hand weisen. Die Vermutung drängt sich auf, daß wir es bei dieser Sage mit dem auf die Götterwelt projizierten Überrest eines Wiedergeburtsritus[1] zu tun haben, dem sich die Knaben behufs Aufnahme in die männliche Gesellschaft unterziehen mußten, mag man nun an das Vorhandensein der totemistischen Denkstufe bei der ältesten Bevölkerung Griechenlands glauben oder nicht.[2] Die Entstehung des Bildes des Helden,[3] des jugendlichen Gottes durch narzißtische Projektion des ἔξαρχος unter den einzuweihenden κοῦροι – ein erotisches Phänomen,[4] dem das Gefühl der Willenssteigerung innerhalb der Gemeinschaft der Jünglinge oder Knaben vorhergeht – muß zur Erklärung der mythologischen Fassung der Sage herangezogen werden. Das Schicksal des Gottes ist ja die Lebensgeschichte seiner Verehrer.

Gegen vorstehende Deutung erheben sich offenbar schwerwiegende Einwände. Festzuhalten ist ja vorerst, daß der Dithyrambus als Gesang auf die Geburt des Dionysos – wir sehen von dem hypothetischen Ritual ab – geschichtlich nicht mehr nachweisbar ist, insoweit er eine eigene Gattung von Hymnen gebildet haben soll. In der späteren, der Forschung erschlossenen Zeit bildet die Heldensage ohne Beschränkung auf dionysische Stoffe seinen Inhalt.

Weiter ist zu beachten, daß die Novizen bei den Pubertätsbräuchen zumeist heranwachsende Jünglinge sind, während es sich in der Sage um ein Kind handelt. Dieses Argument läßt sich allerdings durch den Hinweis auf den gern vernachlässigten Unterschied zwischen physiologischer und sozialer Pubertät, den namentlich

[1] Bachofen hat in seinem »Mutterrecht« (S. 243, 256, 259. Stuttgart 1861) als erster die Vermutung ausgesprochen, daß sich in der Geburt aus dem Vater Zeus ein soziales Phänomen spiegelt. Für ihn bestand es freilich im Übergange vom Mutterrecht zur dionysischen Paternität, die noch nicht die höchste Stufe des Vaterrechts darstellt. Der Übergang von dem rein natürlichen zu dem ehelichen System soll hier durch die Fiktion des Muttertums in der Person des Erzeugers vermittelt werden. Die Auffassung der zweiten Geburt des Dithyrambus als Spiegelung eines Ritus der Stammesweihe bei Harrison: Themis. P. 35.

[2] Die Zeugnisse für das Vorkommen des Totemismus bei den Griechen sind trotz der von Aelian (Natura animal. XII, 39, auch Krates in Plin. nat. hist. II, 13) angeführten Ophiogeneis von Parion unzureichend. Auch die mykenische Kultur weist keinerlei Spuren des Systems der exogamen Heiratsklassen auf. Mythen, in denen Tiere oder Pflanzen eine Rolle spielen, dürfen nicht ohne weiteres totemistisch gedeutet werden.

[3] Völlig im Sinne Blühers, a. a. O. I, S. 241 ff., II, S. 108.

[4] Le dieu c'est le désir extériorisé, personnifié (E. Doutté: Magie et Religion. 1909. P. 601). – Vgl. hiezu meine späteren Ausführungen.

A. v. Gennep[1] hervorgehoben hat, entkräften. Die Einweihungsriten bei den Altersklassen und Geheimbünden sind zeitlich nicht an das Alter der Pubertät gebunden. Die physiologische und die »soziale Pubertät« sind etwas Grundverschiedenes und fallen nicht regelmäßig zusammen. Die soziale Pubertät bedeutet den Übergang von der Kindheit zum Jünglingsalter, aus der geschlechtslosen Welt in die Gesellschaft des männlichen oder weiblichen Geschlechtes. Hierunter fallen außer den Riten der physiologischen Pubertät die Riten des Abschneidens der Nabelschnur und sonstige Zeremonien der Kindheit und des jugendlichen Alters, so unter Umständen auch die Aufnahme in den totemistischen Clan, dem das Kind durch seine Geburt an sich vielleicht noch nicht angehört. Manchmal erhält das Kind erst in diesem Zeitpunkt eine Seele. Daß der Eintritt in den Geheimbund nicht gerade dem Pubertätsalter vorbehalten ist, lehren uns die in einem anderen Kapitel angeführten Beispiele.

Man darf auch nicht übersehen, daß die Sage ihre besondere Gestalt wahrscheinlich einer rationalisierenden Tendenz verdankt, die den alten Brauch nicht mehr verstand und umdeutete. Zugegeben, daß ein Ritus der Wiedergeburt wirklich in den Bakchischen Mysterien begangen wurde, so folgt daraus doch nicht – lautet ein neuer Einwand –, daß dieser Brauch aus einer ähnlichen Zeremonie bei der Männerweihe, die auf magische Weise außer dem Leben der Kandidaten auch das der Stammesgemeinschaft (vielleicht auch des ganzen Totems) erneuerte, hervorgegangen ist. Gewiß darf man nicht jeden Ritus und jeden seiner Bestandteile, der in einem Geheimbund vorkommt, ohne weiteres aus den Kulthandlungen eines Totemclans herleiten, aber einen Brauch, der in antiken Mysterien sonst nicht anzutreffen ist und überraschende Übereinstimmungen mit der zweiten Geburt aus dem Ahnen bei den Jünglingsweihen aufweist, mit diesen in einen genetischen Zusammenhang zu bringen, heißt denn doch nicht unkritische Vermutungen aufstellen.[2]

---

[1] Les Rites de Passage. Paris 1909. P. 93 ff. – Gennep erläutert den Unterschied durch den Hinweis auf die physische (Bluts-) und soziale Verwandtschaft, die physische und soziale (Großjährigkeit) Reife.

[2] Nach Schurtz (a. a. O. S. 392) zeigen die Zeremonien der Geheimbünde die engste Verwandtschaft mit den Knabenweihen und sind eben nichts weiter als umgestaltete und umgedeutete Bräuche dieser Art.

Auch Webster vertritt in seinem Werk »Primitive Secret Societies« die

Wenn unsere vorigen Behauptungen zu Recht bestehen, so kann natürlich nur auf »survivals« eines thrakischen Brauches geschlossen werden, denn die Bakchischen Weihen sind nicht griechischen Ursprunges. Doch soll hier nochmals darauf verwiesen werden, daß die Urbevölkerung Griechenlands mit den dunkelhaarigen Thrakern, die das Pangäische Gebirge bewohnten, verwandt gewesen sein dürfte.

Was in der geschichtlich hellen Zeit an Pubertätsriten oder richtiger Überresten von solchen bei den Griechen anzutreffen ist, läßt allerdings — abgesehen von den Riten der Kouretes[1] in den Rhea-Kybelemysterien Kretas und Phrygiens,[2] deren Ursprung nach dem Stammsitze der Thraker zeigt — den Kardinalritus der Jünglingsweihen nicht mehr erkennen. Auch die anderen antiken Mysterien, in denen das liturgische Bild von Tod und Wiedergeburt — freilich ohne manifeste Beziehung auf den Vater oder Ahnen — bedeutsam hervortritt: der Adonis-Attiskult, Isiskult, Mithraskult, wohl auch die Eleusinien,[3] sind nicht griechischer Herkunft. Es mag nun sein, daß die vom Norden nach Griechenland als Eroberer eingewanderten Gebirgsstämme das Bild von Tod und Wiedergeburt in ihren Knabenweihen überhaupt nicht kannten[4] oder daß es einer rationalisierenden Tendenz, die den

Anschauung, daß alle geheimen magischen Brüderschaften auf die Altersklasse der erwachsenen jungen Männer der Totemsippe zurückgehen.

A. van Gennep (a. a. O.) erscheinen diese beiden Theorien unzulässig. Für ihn handelt es sich bei der Einweihung hier und in anderen Fällen um eine eindeutig charakterisierte Kategorie von Riten, die ähnlich sind, weil sie denselben Zweck haben. Auch wir meinen, daß die Behauptungen von Schurtz und Webster in dieser allgemeinen Fassung unhaltbar sind.

[1] In historischer Zeit sind nur wenige Überreste eines tatsächlich vorhandenen Einweihungsfestes der Kouretes durch Inschrift bezeugt (Bosanquet, B. S. A. XV. 1908/09, S. 347 ff.).

[2] Im Mittelpunkte steht das Drama von Tod und Wiedergeburt eines göttlichen Kindes, das bald Zeus, bald Dionysos, bald Zagreus heißt. In der auf Palaikastro vor einigen Jahren entdeckten Hymne der Koureten wird es geradezu *κοῦρος* genannt. In dem Kult des Kretischen Zeus spielten die Begleiter des Gottes (*πρόπολοι*), die als *κουρῆτες* (eingeweihte junge Männer?) bezeichnet wurden, eine wichtige Rolle. Strabo vergleicht sie mit den Satyrn und Bakchen (X, 466, 468).

[3] Der angebliche Begründer der eleusinischen Mysterien Eumolpus stammte aus Thrakien.

Spuren der Vorstellung von Tod und Wiedergeburt lassen sich im Kulte des Pan, in den Legenden und im Ritual der Artemis-Iphigenie und Aphrodite aufzeigen. Siehe Farnell: The Evolution of Religion. London 1905. P. 60, 61.

[4] Geradeso wie die Juden, ja die Semiten überhaupt, dieses Bild nie kultisch verwendet haben. Vgl. Dieterich: Eine Mithrasliturgie. 1910. S. 161. Vielleicht steht damit in einem tieferen Zusammenhange, daß die Semiten kein Drama haben.

staatlichen Charakter der Einweihungsriten immer mehr in den Vordergrund stellte, frühzeitig zum Opfer fiel.

Wir müssen auch zugeben, daß uns nur wenige Begehungen erhalten sind, die zweifellos Züge der alten Weihebräuche aufweisen, wenngleich die magisch-mystische Seite bei ihnen auffallend wenig hervortritt. Von vornherein werden wir vermuten dürfen, daß bei dem kriegerischen, konservativen Herrenvolk der Dorier Altersklassen, Männerbünde und ihre Eigentümlichkeiten, wie sie in den Knabenweihen, Männerhäusern, im Heroen- und Totenkult hervortreten, eine größere Rolle als beispielsweise bei den Ioniern spielen.

Hand in Hand damit geht, daß die Knabenliebe, wie wir seit Bethes ausgezeichneter Untersuchung[1] wissen, dort den Charakter einer öffentlich anerkannten heiligen Institution trug, während sie bei den nicht dorischen Staaten als schmählich galt oder höchstens als indifferent betrachtet wurde, sofern sie überhaupt bekannt war.[2]

In Kreta, wo urtümliches rituelles Gut sich am längsten erhalten hat, finden wir nicht nur die meisten Äußerungen über die dorische Knabenliebe, sondern auch die deutlichsten Spuren der vorerwähnten alten Bräuche und Einrichtungen.

Kreta ist der Schauplatz des Rituals der Kureten, die als dämonisches Gefolge den *Μέγιστος κοῦρος* begleiten, der einmal als Zeus-Zagreus, ein anderes Mal als Dionysos erscheint, gleichwie Dionysos auch vom Thiasos der, Bakchanten und Satyrn umgeben auftritt, auf dieser Insel wurden die jungen Leute beiderlei Geschlechts vor Eintritt der (sozialen) Pubertät *σκότιοι*,[3] »die im Dunkel des Hauses lebten«, genannt.

Ähnliche Vorstellungen spielen bekanntlich bei den australischen und anderen Einweihungsfesten eine Rolle. Auf einigen

---

[1] Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee. Rhein. Mus. LXII. 1907. S. 438 ff.

»Uralt und weitverbreitet ist die festliche Feier der Aufnahme der Knaben unter die Männer, in den ‚Männerbund', oft genug unter wunderlichen Begehungen. Sollte nicht vielleicht der päderastische Akt unter sie zu zählen sein?« (S. 459.) Und bei Besprechung der dorischen Vorstellung, daß des Liebhabers Seele, seine Zauberkraft, seine *ἀρετή* durch seinen Samen mittels des der Begattung ähnlichen Aktes auf den geliebten Knaben übertragen werden könne: »Das strenge Geheimnis, das die überall vorhandenen Männerbünde meist umgibt, verbirgt vielleicht manches derartige« (S. 471, 472, Anm. 74).

[2] Wie wir aus Homer schließen können, war die Knabenliebe zu seiner Zeit den asiatischen Aeolern und Ioniern fremd.

[3] Schol. Eur. Alk. 989, Et. Mag. 543. — Zitiert bei Farnell: Magic and Religion in early Hellenic society. Arch. f. Rel. XVII. 1914. S. 33.

Inseln der Torresstraße[1] z. B. müssen die Novizen sich tagsüber unter einer zeltartigen Bedeckung in Dunkelheit aufhalten, so daß beim Gehen nur ihre Füße sichtbar sind.

Wenn die kretischen Jünglinge als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft in das Licht des Tages hinaustraten, fand ein Fest der *ἐκδύσια*,[2] des »Herauskommens« statt, das der Leto Phytia geweiht war. Wahrscheinlich fiel mit diesem Zeitpunkte die Aufnahme der *κοῦροι* in das Männerhaus zusammen, sofern wir die von Strabo (X, 483) erwähnten *ἀγέλαι* mit ihren *ἄρχοντες* und *συσσίτια* als solche deuten dürfen.

Auch in Sparta haben sich Reste des Systems der Altersklassen und seiner äußeren Kennzeichen, wie gemeinsames Speisen der Männer, das Männerhaus (die Lesche war wohl nichts anderes), Jünglingsproben (die Peitschung der Epheben am Altar der Artemis Orthia[3] war möglicherweise auch nach Analogie der Sitten, die Mannhardt als »Schlag mit der Lebensrute« bezeichnet, eine Einweihung zum Leben) u. dgl., länger als irgendwo sonst erhalten.

Unter den Festen, die im übrigen Griechenland gefeiert wurden, werden eigentlich nur die Apaturien[4] in Athen und die *ἀρκτεία*[5] der Artemis in Brauron mit ziemlicher Gewißheit als Initialzeremonien zu erklären sein, während beispielsweise die Deutung der Hybristika[6] oder der Mysterien des Dryops[7] im vorgenannten Sinne mehr oder weniger geistreiche Vermutung bleibt.

Spuren älterer Zustände erblickt H. Usener[8] auch mit Recht in den geschlossenen Verbänden der *ἔφηβοι* und *νέοι*, die zumeist eine straffe staatliche Organisation besaßen, er zeigt an dem politisch und militärisch bedeutsamen Institute der athenischen Epheben, wie es einerseits in späterer Zeit vergeistigt, mit der höheren Jugendbildung in Verbindung gesetzt und zu einer Art Universitäts-

[1] A. C. Haddon: Sociology, Magic and Religion of the Western Islanders Cambridge 1904 (V. Bd. der Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits). P. 209, 212.

[2] Roschers Lexikon s. v. *Σκοτία*.

[3] Vgl. A. Thomsen, Orthia. Arch. f. Rel. IX. 1906. S. 397.

[4] In einer vom Schol. des Aristophanes überlieferten Legende wird die Stiftung des Festes mit der Erscheinung des *Διόνυσος Μελάναιγις* — offenbar unrichtigerweise — in Verbindung gebracht.

[5] Nach Ar. Lys. 645 mußte jedes zu Jahren gekommene Mädchen an dem Bärentanz teilnehmen, sonst fand sie keinen Mann.

[6] So J. E. Harrison: Themis. S. 507.

[7] Bei Farnell: Magic and Religion in early Hellenic society. P. 32.

[8] Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien. Leipzig 1894. S. 22 ff.

korporation wurde, anderseits durch die Rolle, die der athenischen Ephebie im Gottesdienst eingeräumt war, auf eine ältere Grundlage zurückwies. Hier ist nun die Beziehung der Epheben zu gewissen Kulten beachtenswert, wie Abholung und Geleit des Dionysosbildes und der eleusinischen Heiligtümer.[1] Auch Erinnerungsfeiern an die Heldentaten der Ahnen begingen die Epheben, vor allem aber veranstalteten sie Festspiele, wie Fackelläufe, Schiffskämpfe und ähnliches.

Bei dem außerordentlich entwickelten staatlichen Leben der Griechen erscheint es Schurtz[2] nicht wunderbar, daß die Jünglingsbünde, durch die ursprünglich das staatliche Leben geweckt und gefördert wurde, später von diesem seinen Zwecken angepaßt und dadurch in ihrer Eigenart vielfach entstellt wurden.

Wir haben die wesentlichen Züge einer primitiven gesellschaftlichen Formbildung aus ihren fossilen Überresten deshalb — mit der gebotenen Vorsicht — zu rekonstruieren versucht, um eine breitere Grundlage für unsere Behauptung zu gewinnen, daß die Tragödie mit einer ihrer Wurzeln bis zu den Pubertätsweihen zurückreicht. Neuere Forschungen haben es wahrscheinlich gemacht, daß in vorhellenischen Tagen eine frühe Welle die orgiastische thrakophrygische Religion des Dionysos direkt nach Kreta hinübergetragen hat.[3] Hier begegnen uns auch die Überreste einer altertümlichen von Schurtz in ihren Grundformen gezeichneten Gesellschaftsstufe und so mag immerhin der Vermutung Raum gegeben werden, daß der Dithyrambus von Kreta[4] so gut wie von Theben, der Geburtsstätte des Sohnes der Semele, seinen Ausgang genommen hat. Als der Kult des Dionysos, von den Eroberern zurückgedrängt, zu einem ländlichen Sektendienste herabsank, bemächtigten sich die nämlichen im mann-männlichen Eros wurzelnden Tendenzen, die formbildend bei den Einweihungsriten gewirkt und anderwärts die (auch in den Pubertätszeremonien liegenden) Keime von Ahnenverehrung

[1] »Die beide mit ihren Mummereien an den Vorstellungskreis der Knabenweihe gemahnen« (Schurtz, a. a. O. S. 123).

[2] A. a. O. S. 122, 124.

[3] Mit dieser Hypothese will Farnell (Cults of the Greek states. V, p. 117) für Kreta das Vorwiegen des Kultes des Götterkindes, des Sohnes der großen Erdmutter, und die Entstehung der Vorstellung einer höhlenbewohnenden Gottheit, die zeitweise dahinschwindet und begraben wird, erklärlich machen. Er führt auch einen von Firmicus Maternus für Kreta bezeugten orgiastischen Dienst auf diese älteste Periode zurück.

[4] Vgl. hiezu auch Eur. Bacch. 119.

zum Heroenkulte gesteigert[1] und sublimiert hatten, des alten, nunmehr unverständlich oder zwecklos gewordenen Rituallliedes des Dionysos und erfüllten den Dithyrambus mit ἡρωικαὶ ὑποθέσεις, so daß schließlich Götter- und Heroensagen aller Art den Inhalt dieser unter den Begriff der Ballade fallenden Kunstgattung darstellten. An und für sich hatte ja schon die Verbindung des Dionysos mit dem Heroenkult, wie wir später sehen werden, nichts Befremdendes.

Auf altes Dionysoszeremoniell deuten jetzt nur vereinzelte Lieder, wie der volkstümliche ὕμνος κλητικός der eleïschen Weiber[2] und der von Pindar erwähnte βοηλάτης (rindertreibende)[3] διθύραμβος.[4]

Korinth ist nach Pindar die Heimat des Dithyrambus und in Korinth lebte am Hofe des Periander (625–585) Arion, der Herodot[5] und Suidas[6] als Erfinder des Dithyrambus, ja diesem auch als Begründer des tragischen Stiles galt. Tatsächlich bestand der Dithyrambus in mehr oder weniger kunstloser Form wohl schon lange, aber Arion veranstaltete zuerst Aufführungen eines neuartigen, veredelten Dithyrambus mit einem aus 50[7] Sängern bestehenden Chor. Hingegen scheint die Behauptung, daß er in Versen sprechende Satyrn einführte, auf keinen historischen Vorgang zurückgehen[8] und nachträglich als Stütze der Aristotelischen Theorie von dem Ursprunge des Dramas aus dem Satyrspiel

---

[1] »Die Verlobung oder vielmehr fleischliche Vereinigung (erg.: mit dem geliebten Knaben) an heiligen Orten selbst unter dem Schutze eines Gottes oder Heros steht für Thera und für Theben sicher.« Bethe, a. a. O. S. 449.

[2] Plut. quaest. graec. XXXVI:

'Ελθεῖν ἥρ' ὦ Διόνυσε
'Αλείων ἐς ναὸν
ἁγνὸν σὺν χαρίτεσσιν,
ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ θύων.
"Αξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε.

[3] Harrison (Themis, Anm. 4 zu S. 34) macht mit Beziehung auf den von Euripides in den Bakchen gebrauchten Ausdruck ἀναβοάσας die Bemerkung, daß βοή, urspr. βοϝή, das Blöken, Brüllen des Viehs, eine regelmäßige rituelle Bezeichnung gewesen zu sein scheint.

[4] Ol. XIII, 18–9: ταὶ Διωνύσου πόθεν ἐξέφηνεν σὺν βολάτᾳ χάριτες διθυράμβῳ.

[5] Herod. I, 23.

[6] s. v. Arion.

[7] Auch der Chor der Danaiden in Aeschylos frühestem Drama »Die Schutzflehenden« dürfte aus 50 Jungfrauen bestanden haben.

[8] W. Schmid: Zur Geschichte des griechischen Dithyrambus. Tübingen 1901. S. 19.

erfunden worden zu sein, wie überhaupt die Neigung später Schriftsteller, selbst unter Berufung auf Solon[1] Arion als Schöpfer der Tragödie hinzustellen, demselben Motiv entstammen dürfte. Da der Dithyrambus ein Element der Tragödie bildet, liegt immer ein Körnchen Wahrheit solchen literarhistorischen Konjekturen zugrunde, die aber um die Bedeutung des Wortes τραγῳδία nun einmal nicht herumkommen. Eine in jüngster Zeit zu Ansehen gelangte Theorie,[2] die den Ursprung der Tragödie vom Dionysoskult völlig loszulösen und in mimetischen Tänzen und Klagegesängen an den Gräbern von Heroen, Städtegründern und Stammeskönigen zu entdecken versucht, hat als wirksamstes Argument die bekannte Herodotstelle über den Kult des Heros Adrast in Sikyon, der Nachbarstadt Korinths, verwenden zu sollen vermeint, nachdem schon antike Schriftsteller, z. B. Themistius[3] und Suidas,[4] die Sikyonier wegen der Aufführungen zu Ehren des Adrast und wegen des Ruhmes ihres Landsmannes Epigenes, eines Dithyrambendichters, der bereits im siebenten Jahrhundert Tragödien[5] geschrieben zu haben scheint, als Erfinder der Tragödie anerkannt hatten.

Über diesen Schutzheros einer peloponnesischen Stadt, die noch von der ursprünglichen pelagischen Bevölkerung bewohnt war, berichtet nun Herodot,[6] daß auf dem Marktplatze sein Grabheiligtum stand und daß die Sikyonier ihn mit »tragischen Chören«, die auf seine Leiden Bezug nehmen, ehrten. Kleisthenes, der letzte Tyrann aus dem Geschlechte des Orthagoras, der seinerzeit die Herrschaft der Dorier gestürzt hatte, wollte die Gebeine des Adrast, der als Argeier Landesfeind[7] war, nach einem – wahrscheinlich unglücklichen – Kriege mit Argos über die Landesgrenze werfen und erbat sich hiezu die Erlaubnis des delphischen Orakels, die ihm verweigert wurde. Dessenungeachtet änderte Kleisthenes den Heroenkult in der Weise ab, daß er χορούς μὲν

[1] Vgl. den Kommentar des Johannes Diaconus zu Hermogenes. (Zitiert bei H. Rabe: Aus Rhetoren Handschriften. Rhein. Mus. LXIII. 1908. S. 150.)

[2] W. Ridgeway: The Origin of Tragedy. Cambridge 1910.

[3] or. XXVII, S. 406 (Dindorf).

[4] s. v. Thespis.

[5] Suidas: s. v. Thespis. – Epigenes soll der älteste der fünfzehn Tragödiendichter gewesen sein, die Thespis' Vorgänger waren. Sie stammten zum überwiegenden Teil aus dem Peloponnes. Eigentliche Dramen werden sie wohl nicht geschrieben haben.

[6] V, 67–8.

[7] Ähnlich Ödipus auf Kolonos.

τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην Θυσίην Μελανίππῳ.[1] Das heißt: er wies die Chorauﬀührungen dem Gotte Dionysos als etwas ihm Gebührendes zu, während er das Heroenopfer dem Heros Melanippus zuteilte. Der Tyrann hatte nämlich die Gebeine des Melanippus, der ein Todfeind des Adrast gewesen war, aus Theben holen lassen und sie im Prytaneion verwahrt.

An zwei Stellen des Herodotberichtes hat nun die wissenschaftliche Kontroverse angesetzt: man hat *ἀπέδωκε* mit »gab zurück« übersetzt und daraus gefolgert, daß der Dionysoskult in Sikyon schon vor Kleisthenes bestanden hätte. Diese Auffassung würde jedoch dem Zusammenhange bei Herodot widersprechen und uns anderseits nötigen, ein Zeugma anzunehmen, da ja von einer Wiedererstattung des Opfers an Melanippus nicht die Rede sein kann. Herodot, der in einer Zeit lebte, in der der Dionysosdienst bereits in die Staatsreligion siegreich eingedrungen war, erblickte in derartigen Chören eine spezifische Eigentümlichkeit dieses Kultes (er mochte auch die Chöre der ältesten Tragödienaufführungen an den Großen Dionysien im Sinne haben) und mußte daher die Zuteilung der Chöre an den großen Gott durch Kleisthenes, der so wie die die Tyrannis tragende Partei Dionysos eifrig verehrte, als etwas durchaus Rechtmäßiges empfinden.[2]

Auch die richtige Interpretation dieser *τραγικοὶ χοροί* stieß auf Schwierigkeiten. Es geht doch wohl nicht an, hier an eine Satyrverkleidung oder an Bockschöre zu denken, denn was haben die mit dem Heroenkult[3] zu tun? Man kommt der Auffassung des Herodot, der den ganzen Hergang vom Standpunkte seiner Zeit aus beurteilt zu haben scheint, vielleicht am nächsten, wenn man die Stelle mit »tragische Chöre«, »Chöre, wie sie in der Tragödie üblich sind«, wiedergibt. Es ist ja bekannt, welche große Rolle der Threnos, die Totenklage im Äschyleischen Drama spielt. Da hatte es nun nichts Befremdendes, wenn Herodot ähnliche Chorauﬀührungen an einem Heroengrabe als *τραγικοὶ χοροί* bezeichnete.

[1] Die vollständige Stelle lautet: *τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδρηστον καὶ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροὺς μέν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην Θυσίην Μελανίππῳ.*

[2] »Ähnliche Totenklagen, in denen der Keim der Tragödie liegt, wurden bei den Orgien für den getöteten Gott vorgetragen, daher war der Austausch von Adrastos gegen Dionysos leicht und die Bezeichnung ,tragische Chöre' verständlich.« Nilsson: Der Ursprung der Tragödie. S. 303.

[3] Der Bock kommt als Opfertier im Heroenkult fast gar nicht in Betracht.

Es heißt aber etwas hineindeuten, was nicht in der Stelle liegt, wenn Ridgeway die τραγικοὶ χοροὶ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ als tragische Tänze erklärt, die die Taten und Leiden des Heros mimetisch darstellen sollen. Wohl gibt es, über die ganze Welt verstreut, mehr oder weniger dramatisch ausgestattete Leichenfeiern und jährlich wiederholte Totenklagen,[1] doch könnte nur dann von einer unmittelbaren Entwicklung der Tragödie aus den Adrastoschören in Sikyon gesprochen werden, wenn in diesen die Handlungen und Reden des Lebenden nachgeahmt würden.

Ein vereinzeltes Beispiel – noch dazu von einer Insel der Torres Straits – kann nicht genügen, um einen allgemeinen Brauch daraus herzuleiten. In Pulu wurden bei einer jährlichen Begehung zu Ehren der kürzlich verstorbenen Stammesmitglieder diese in Geistergestalt dargestellt und der charakteristische Gang sowie die Bewegungen der Toten nachgeahmt.[2]

Ridgeways an und für sich berechtigte, wenn auch den komplexen Erscheinungen nicht gerecht werdende Ansicht, daß die griechische Tragödie im Toten- und Heroenkult wurzelt, ist in eingeschränkter Form auch von anderen berufenen Kennern[3] ausgesprochen worden. Es verlohnt sich daher, den Anteil dieser Kulte an der Entstehung der Tragödie sowie ihren Niederschlag im ausgebildeten Drama des näheren festzustellen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die merkwürdige Tatsache, daß in der Tragödie Dialogverse in einer an das ionische Epos anklingenden Sprache und Chorlieder in dem eigentümlichen Versmaß der Dochmien, das an die Sprachform der dorischen Chorlyrik erinnert, vereint auftreten. Nilsson[4] erblickt das Vorbild für diese widerspruchsvolle Erscheinung in der wirklichen Totenklage.

Von der Totenklage in epischer Zeit ist uns kein Beispiel erhalten; ein poetisches bietet uns die Ilias im letzten Buch in der Klage um Hektor.[5] Immerhin können wir uns aus den Zeugnissen ein Schema rekonstruieren.

[1] Wilh. Schmid (Zur Geschichte des griechischen Dithyrambus. Tübingen 1901) erblickt in den Reigentänzen vor den Heiligenkapellen an den Gedenktagen der Heiligen in Neugriechenland ein Rudiment alter Heroenverehrung.

[2] Siehe Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, v. 5.

[3] O. Crusius in seinem Artikel »Arion« bei Pauly-Wissowa II, Sp. 841, und in den Preuß. Jahrb. LXXXIV (1893), S. 394, M. Nilsson: Der Ursprung der Tragödie, und W. Schmid, l. c.

[4] A. a. O. S. 627 f.

[5] Ω 720 ff.

Man unterscheidet zwei Arten der Totenklage, eine epische Lobpreisung des Toten, die der Äode in kunstgerechter Form unternahm, und eine lyrische, leidenschaftlich geäußerte, den *γόος*, der, künstlerisch gestaltet, als *ἰάλεμος* auftrat.[1] *Ἔξηρχε γόοιο* heißt es in der erwähnten homerischen Totenklage, also die nämliche Doppelheit von *ἐξάρχων* und Chor wie beim *ἐξάρχων διθύραμβον*.

Indem auf die epische Lobpreisung des *ἐξάρχων*, des Äoden, der lyrische Gefühlsausbruch des Chors der Leidtragenden folgte, ist schon eine Vereinigung beider Arten der Totenklage vollzogen. Häufiger als diese mehr epische Art dürfte die lyrische Form der Totenklage ohne epische Einleitung gewesen sein, die von ihrer einfachsten Gestalt, dem gewöhnlichen Threnos, zu immer verwickelteren Bildungen fortschritt. Da gab es *κόμμοι*, Wechsellieder von Einzelsängern, von Chören oder eines *ἐξάρχων* und des Chores, die durch einen vom Chor der Leidtragenden gesungenen Refrain unterbrochen oder abgeschlossen wurden.

Während wir nun die lyrische Totenklage in der Tragödie[2] in allen Spielarten ohneweiters wiederfinden, können wir auf den ersten Blick die zweite, mehr epische Form nirgends entdecken. Doch erinnern wir uns, daß die dort zum Preise des Toten vorgetragenen Verse eine auffällige Analogie zu den Dialogversen der Tragödie bieten, die mit ihren Erzählungen und Botenberichten den Klageliedern des Chors als zweiter feststehender Bestandteil der ältesten Tragödie zur Seite treten.

Man wird überhaupt die *μίμησις δρώντων*, in der Aristoteles das Charakteristikum der Tragödie erblickt, in ihren Anfängen nicht überschätzen dürfen. Wenn wir die formell primitiven Tragödien, wie die »Perser«, die »Sieben«, ins Auge fassen, werden wir Dieterich[3] zugeben müssen: »Alle diese alten Spiele waren noch gar keine Dramen, eher Oratorien.«

Wir haben früher angenommen, daß der dionysische Dithyrambus auf Initialzeremonien zurückgeht, die von einer zärtlichen Strömung gegen das gleiche Geschlecht getragen werden. Auch der Threnos, die Totenklage, verdankt den Affekt der Trauer

[1] »Man wird die Bedeutung dieser Totenklagen für Fixierung von Form und Inhalt der Heldensage und ihren Einfluß auf das älteste Epos ‹z. B. auch auf Schaffung des Vorrats lobenden Beiwörter für die Helden› nicht leicht hoch genug veranschlagen können.« Schmid, a. a. O. S. 17.

[2] Aristot. Poet. 12: *κομμὸς δὲ θρῆνος κοινὸς χοροῦ καὶ ἀπὸ σκηνῆς.*

[3] A. Dieterich: Die Entstehung der Tragödie. Archiv für Religionswissenschaft XI. S. 177.

der gleichen, noch gesteigerten Zärtlichkeit, die hier den nächsten und teuersten Angehörigen und den von der Vater-Imago abgeleiteten Heroen und Königen zugewendet wird. Nun sind aber, wie wir durch Freud[1] wissen, die Gefühle gegen diese Verstorbenen zwiespältig, nicht nur zärtlich, sondern auch feindselig. Die Feindseligkeit, von der das Bewußtsein nichts wissen will, wird auf dem Wege der Projektion verdrängt und äußert sich nur noch in der Bildung eines höchst umständlichen und peinlich beobachteten Zeremoniells, hinter dem die Furcht vor der Vergeltung des gefährlichen Toten lauert, dem nie genug Ehren erwiesen werden können. Auch die übertriebene Lobpreisung des Toten mag dadurch eine Verstärkung erfahren. Mit der Zeit wird der Ambivalenzkonflikt an Schärfe verlieren, ja im Heroenkulte wird er von Anfang an nicht übermäßig betont sein, da hier der eine Gegensatzpartner, die Liebe zum Helden, weitaus überwiegt. Sicherlich wurzelt der im Toten- und namentlich Heroenkulte stets wiederkehrende Agon,[2] der sich als Kampfspiel aller Art <hippische und gymnische Agone> oder als poetischer *ἀγών* um den besten Hymnus <auf den Verstorbenen oder Helden>[3] äußern kann, psychologisch in jener eifersüchtigen Einstellung des Liebenden, der sein höchstes Glück darin findet, vor dem Helden ruhmvoll zu bestehen.

Wenn auch im ionischen Epos schon stoffliche Gründe es erklärlich erscheinen lassen, daß der Heroenkult so gut wie gar nicht erwähnt wird, so würde man doch auch aus dem von den Doriern abweichenden Verhalten gegenüber der Männerliebe auf eine geringere Pflege dieses Kultes bei den Ioniern schließen dürfen.

Es liegt auf der Hand, daß namentlich der Heroendienst, der es in den aristokratisch regierten dorischen Staaten zu großem Ansehen gebracht hatte, viel zur Bildung der Heldensage beitragen mußte, die nun ihrerseits in das feststehende Rituallied des von der adeligen Bevölkerungsschichte geringgeschätzten Gottes Dionysos eindrang und so den Stoffkreis für die Tragödie[4] vorbereitete.

---

[1] S. Freud: Totem und Tabu. Leipzig und Wien 1913.

[2] Wenn man sich erinnert, daß der Schauspieler Agonistes hieß, wird man vermuten dürfen, daß der Dialog sich auch aus dem Agon entwickelt habe.

[3] Es gab im zweiten Jahrhundert bei den Leichenfeiern vornehmer Römer sogar dramatische Aufführungen.

[4] Der Grammatiker Diomedes, »De poematibus«, definiert nach Theophrast: *Τραγῳδία ἐστὶν ἡρωικῆς τύχης περίστασις.*

Warum gerade der Dithyrambus ein geeignetes Gefäß zur Aufnahme dieses Inhalts darstellte, ist schon früher ‹S. 442› angedeutet worden.

Die Tragödie hat, auch nachdem sie ihre φύσις erreicht hat, in ihrem äußeren Rahmen ihre Abkunft von der mehr epischen Totenklage nie verleugnet.

Außer den einzelnen Totenklagen und dem Threnos am Heroenfeste gab es in den demokratischen Städten sicherlich an einem Tage des Jahres Kollektivenkomien – denn ihrem Inhalt nach muß eine solche Nänie eine Art ἐγκώμιον gewesen sein – der gesamten Bürgerschaft für ihre verstorbenen Angehörigen.

Eine besondere Abart würde dann der Threnos um die Bürger, die im Kriege für das Vaterland gefallen waren, darstellen. Von Simonides ist uns eine Chorode auf die Toten von Thermopylae überliefert.[1] Wir wissen auch, daß den im ruhmvollen Kampfe für das Vaterland Gefallenen heroengleiche Ehren bei dem Jahresfest zuerkannt wurden. Besonders feierlich war der Kult, der den in den Perserkriegen Gefallenen zukam, in Athen und vor allem in Plataä.[2]

Hier war der Ansatz zu der historischen, zeitgeschichtlichen Tragödie gegeben, die in Phrynichos' »Einnahme Milets« *(Μιλήτου ἅλωσις)* ihren ersten bekannten Versuch und in den »Persern« des Äschylos ihre erste vollkommene Gestaltung fand. Die »Einnahme Milets« wird aber, wie Dieterich[3] mit Recht betont, noch in nichts anderem wie darin bestanden haben, daß der Dichter beim nächsten Totenfeste den θρῆνος den Toten von Milet singen ließ: »mehr als die Berichte von dem Furchtbaren und die Klagelieder wird das Stück schwerlich enthalten haben«.

Das bald nach 494 geschriebene »Drama« behandelte die Eroberung von Milet durch die Perser im Jahr 495 v. Ch. Doch die von ihren ionischen Landsleuten durchlebten Schrecken standen noch in zu frischer Erinnerung bei den Athenern. Herodot[4] erzählt, wie das ganze Theater in Tränen ausbrach, wie der Dichter von seinen Mitbürgern mit einer Geldstrafe von tausend Drachmen belegt wurde, weil er ihren Schmerz um οἰκήια erneuert

[1] Fr. 4 Bgk.[4]
[2] Eine ausführliche Beschreibung bei M. Nilsson: Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. Leipzig 1906.
[3] Dieterich, a. a. O. S. 177, 178.
[4] VI, 21.

hatte, und wie ein Verbot erlassen wurde, daß niemand in Hinkunft diesen Stoff dramatisch behandeln dürfe.

Wie genial erscheint neben diesem mißglückten Versuch, ein Stück Zeitgeschichte im Theater vorzuführen, die Behandlung des historischen Stoffes in den »Persern«! Äschylos verschmähte es, Ruhm und Größe Athens in einem ἐγκώμιον jubelnd zu besingen. Aber um vieles wirksamer wurde dieser Preis dadurch, daß der Dichter die stolzen Perser ein einziges ergreifendes Klagelied über ihre furchtbare Niederlage anstimmen läßt. Und gerade diese kühne Erfindung kehrte doch eben damit wieder zur ursprünglichen Bedeutung der historischen Tragödie, zur Totenklage zurück.

Es ist eine nicht nur bei den Griechen beobachtete Gewohnheit des Volkes, in einer späteren Phase seiner Entwicklung die alten Gebräuche als Gedächtnisfeiern eines bemerkenswerten geschichtlichen Ereignisses zu deuten. Die Anfänge einer solchen pseudohistorischen Auffassung finden sich dort, wo in den Vegetationsriten neben den dämonischen Figuren mit einem Mal historische Personen auftreten. Gerade so wie noch in der Gegenwart beim Pfingstritt[1] in Nusplingen (Schwaben) Ludwig XVI., König von Frankreich, in Gesellschaft des Maienführers und des Pfingstbutzen erscheint oder bei englischen Mummereien Wellington und Napoleon eine Rolle spielen, ist auch im Altertum bei ähnlichen volkstümlichen Begehungen eine Vermengung von naturmythologischen und geschichtlichen Gestalten wahrzunehmen. Ja selbst in den »Persern« des Äschylos, die über die starre Liturgie schon hinausgewachsen sind, haben einzelne Forscher hinter der patriotisch-politischen Bedeutung eine sakrale zu entdecken vermeint. Xerxes ist für Fries[2] eine Thammuzgestalt, die als Jahresgott durch

[1] Mannhardt: Wald- und Feldkulte, I.², S. 352.

[2] Dr. C. Fries: Das Zagmukfest auf Scheria und der Ursprung des Dramas. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1910, S. 221 f.

»In den Persern ist der Inhalt der Botenrede das Leiden der Perser oder vielmehr des sie personifizierenden Königs, wenn letzteres auch nicht ausdrücklich gesagt wird. Klagen wie um Thammuz und Adonis hallen von der Orchestra. Der Geist des alten Dareios wird beschworen. Wie ein alter Ahnherr des Hauses wird er verehrt und gerufen. Er spricht über das fernere Schicksal der Perser und über seinen Sohn, der in zerfetztem Gewande heimkehren werde und neu bekleidet werden solle. Auch hier also in tiefster Not Befragung des unterirdischen Ahnherrn, der das Weitere verkündet, das alte Jahr, das auf das neue hindeutet. Spätere Freuden und heiteren Ausgang zu künden, wie der mythische Kreislauf erfordert hätte, verbot der hellenische Standpunkt des Dichters.

Nicht nur poetische Kontrastwirkung erstrebt das folgende Stasimon 843 ff., in dem Dareios wie ein Gott, seine Regierung wie eine goldene Zeit

den Untergang der Vegetation leidet, das Erscheinen des Darius, der im Drama *Θεὸς*[1] und *δαίμων*[2] genannt wird, als grabentstiegenes *φάσμα* stellt nach Murrays[3] Auffassung die alte rituelle Theophanie dar.

Das Nebeneinander von dämonischer und historischer Gestalt, wobei bald die eine, bald die andere stärker vortritt, stellt uns nunmehr – nach Erörterung des Anteils der Totenklage und der Heldensage an der Entstehung der Tragödie – vor die Aufgabe, jene Quelle zu bezeichnen, aus der das mimetische Element stammt, das vor allem den entscheidenden Schritt von der archaisch-unfreien, einförmigen Liturgie zum einzigartigen, freien Kunstwerk vollziehen half.

Mimetische Zeremonien, insbesondere Tänze finden sich auf der ganzen Welt nicht nur bei den magischen Riten der Primitiven, sondern auch bei den volkstümlichen Gebräuchen der sogenannten Kulturvölker. Der Zweck ist ursprünglich ein zauberhafter: durch Nachahmung eines mächtigen Wesens, das einmal der Ahne, ein anderes Mal das Totemtier oder ein Dämon sein kann, häufig auch durch rohe Darstellung des gewünschten Ereignisses soll dieses Ereignis, beziehungsweise jener Naturvorgang in Wirklichkeit herbeigeführt werden, der für gewöhnlich in die Machtsphäre des mit übermenschlichen Kräften begabten Wesens fällt (Analogiezauber).[4]

---

geschildert wird. Er gleicht dem vollendeten, zu den Seligen entrückten Ahnherrn des babylonischen Helden, Xerxes selbst erscheint nun, mit lauter Wehklage und mit Jammergeschrei vom Chor empfangen. Der Dichter denkt ihn sich als Dionysos oder Thammuz, der den Sommer überschritten hat und in Winternächte versinkt, denn

> *πρόςφθογγόν σοι νόστου τὰν*
> *κακοφάτιδα βοάν, κακομέλετον ἰὰν*
> *Μαριανδυνοῦ θρηνητῆρος*
> *πέμψω πολυδάκρυν ἰαχάν* (915 ff. Kirchhoff.)

Mariandynos ist aber wie sein Bruder Bormos ein Jahresheld. Er stirbt auf der Jagd wie Adonis, *καὶ μέχρι νῦν Μαριανδυνοὺς ἀκμῇ θέρους θρηνεῖν αὐτὸν*, sagt der Scholiast. Mariandynos soll auch die *θρηνητικὴ αὐλῳδία* ausgebildet haben, d. h. die Thammuzklage schließt sich an seinen Namen an. Damit ist der Thammuzcharakter des Xerxes vielleicht angedeutet und diese Stelle ist gleichsam der mythologische Schlüssel zum Drama, hinter dessen patriotisch-politischer Bedeutung die sakrale also doch noch hervorschimmert. Diesen Tribut entrichtet der Dichter gewissermaßen dem Herkommen, eine reine historische Tragödie ist das Perserdrama nicht und konnte es damals noch nicht sein.«

[1] v. 644.

[2] v. 642.

[3] Ritual Forms in Greek Tragedy. In J. E. Harrison: Themis. Cambridge, 1912. p. 341 sq.

[4] Von dem erstgenannten Fall ist der mimische Tiertanz ohne totemistische oder dämonische Bedeutung zu trennen, bei dem z. B. durch Nachahmung eines

Es erscheint verständlich, daß das Ziel dieser Zauberhandlungen vornehmlich die Sicherung oder Vermehrung der Fruchtbarkeit bildet, dabei wird in vielen Fällen eine Unterscheidung zwischen reicher menschlicher Nachkommenschaft und Fruchtbarkeit der Tiere und Pflanzen infolge der für das primitive Denken charakteristischen Unfähigkeit zu schärferer begrifflicher Abgrenzung nicht gemacht werden. Dieser Mangel wurzelt aber wohl in einem noch vorhandenen Gefühl der Verwandtschaft, indes wir — mit Ausnahme der Kinder, die eine ähnliche Einstellung zu Tier und Pflanze wie die Wilden haben — vor allem das Trennende der Kluft zwischen Mensch und Tier empfinden. Die Fruchtbarkeit des Landes und der Tiere, die ursprünglich in magischer Weise durch Identifizierung mit dem Stammestotem oder dem Ahnengeist[1] gefördert werden sollte, wird namentlich in späterer Zeit durch mimetische Darstellung von Naturdämonen zu beeinflussen gesucht, die in Menschengestalt mit phallischen Attributen oder unter dem Bilde von Tieren gedacht werden, die als besonders geschlechtslustig gelten oder phallische Symbole verkörpern.

Die mimetische Art tritt, wie der europäische Volksgebrauch zeigt, namentlich in den Ackerbauriten hervor. Die unbewußte Identifizierung der Erde mit der Frau (Mutter), die an Stelle des verdrängten Inzestes tritt, hat nun später zur Folge, daß überwiegend Dämonen von menschlicher Bildung, sei es ein ithyphallischer männlicher allein oder ein den Geschlechtsakt vollziehendes Dämonenpaar, als Erreger der Fruchtbarkeit des Bodens vorgestellt werden.

Wir dürfen vielleicht in diese Zeit die Entstehung jener Muttergottheiten verlegen, denen sich regelmäßig ein Sohn und Geliebter gesellt (Adonis, Attis, Thammuz, Dionysos).[2] Psychoanalytische Untersuchungen an Neurotikern und Kindern haben hinlänglich bewiesen, daß das affektbetonte Tier einen Ersatz des Vaters darstellen kann. An diese Feststellung hat Freud bekanntlich seine Theorie über »die infantile Wiederkehr des Totemismus«[3]

Büffels die Büffelherde vermehrt werden soll. Hier handelt es sich eigentlich nicht um eine Darstellung des bewirkenden »numen«, sondern des gewünschten Erfolges.

[1] Bei vielen Pubertätszeremonien fällt die Verleihung der Zeugungskraft an die Kandidaten zeitlich mit der magischen Erneuerung des Lebens in der Natur zusammen.

[2] Jeder im Schoße der Erde begrabene Tote war dieser irgendwie vermählt und von Einfluß auf ihre Fruchtbarkeit.

[3] Totem und Tabu.

angeknüpft. Auch der Fruchtbarkeitsdämon geht auf das Vorbild des Vaters zurück. In dem später entstandenen Meter-Phalloskult hat sich dann der Sohn an die Stelle des väterlichen Phallos gesetzt, die Mutter hat im Kulte nie einen Gatten neben sich. In der hellenischen Urzeit erhielt der dramatische, mimische Tanz in den auf das Vorbild des Vaters zurückweisenden Fruchtbarkeitsdämonen seine prädestinierten Darsteller.[1] Die Malereien alter korinthischer Vasen lassen uns noch die Gestalten dieser Vegetationsdämonen ahnen. Wie Mannhardt[2] für die nordeuropäischen Umzüge gezeigt hat, treten zu diesen phallischen Geistern bald verschiedene typische Charakterfiguren hinzu, so daß »aus dieser Verbindung der Vegetationsdämonen mit dem mimischen Tanz sich eine Art mimisch-burlesker Ethologie und Biologie, so etwas wie der Anfang eines primitiven Mimus entwickelt. Diese Ethologie und Biologie, die sich an die Naturfeste anknüpft, ist mit Ausnahme Griechenlands überall in ihren Anfängen stecken geblieben«.[3] Fügen wir noch hinzu, daß die Entwicklung zum Burlesken, die der Fruchtbarkeitsdämon genommen hat, einem psychischen Prozeß im individuellen Seelenleben entspricht, bei dem die Verspottung und Geringschätzung der väterlichen Macht an Stelle der ursprünglichen Idealisierung tritt. Der dramatische, mimische Darsteller bewährt seine Abstammung von den phallischen Vegetationsgeistern auch durch seine Tracht, die sich noch bis zum fünfzehnten Jahrhundert n. Chr. in Byzanz erhalten hat: er trägt Trikot und Phallus, dazu noch meistens vorn eine Polsterung, das Progastridion, seine Kleidung besteht in einem Kittel, wie ihn die einfachen Leute in Hellas tragen, sein Haupt bedeckt eine spitze Mütze, wie sie für den apiciosus des römischen Mimus charakteristisch ist. Auch der mittelalterliche Hofnarr trägt auf dem geschorenen Haupt eine spitzige Narrenkappe, wie noch heute sein Nachkomme, der Zirkusclown. Der Narrenkolben, das mimische Prügelholz, ist gleichfalls vom Mimen ererbt.[4]

[1] Vgl. Hermann Reich: Der Mimus. Berlin 1903. S. 501.

[2] A. a. O. I. S. 349 ff.

[3] Reich, a. a. O. S. 500.

[4] Vgl. H. Reich, a. a. O. S. 539, 832. — An einer früheren Stelle der vorliegenden Untersuchung habe ich angedeutet, daß in volkstümlichen Aufzügen der Narr auch als theriomorphisch charakterisierter Vegetationsdämon erscheint. Der spitze Hut und die Narrenpritsche sind Penissymbole. Der türkische Karagöz, ein Abkömmling des Mimus, trägt noch den Phallus.

Aristoteles läßt im IV. Buche der Poetik die Komödie durch das Hinzutreten des Mimus zum phallischen Chorgesang (Phallikon) entstehen. Der komische Schauspieler trägt auch den Phallus, weil er ursprünglich ein Mime ist, aber nicht länger als bis zum fünften Jahrhundert v. Chr.[1]

Überblicken wir also die Entwicklung der mimetischen Tänze, so finden wir, daß diese eigentlich nicht über den Mimus, das γένος βιωτικόν hinaus gediehen sind. Die griechische Tragödie wurzelt zwar in dem nämlichen allgemein-menschlichen Boden religiös-magischer Vorstellungen,[2] ist aber in ihrer Entstehung nur aus individuellen Bedingungen zu verstehen, die sich so an keinem Orte der Welt wiederholt haben.

Das Gesetz der Ökonomie gilt auch für die Wissenschaft. So empfiehlt es sich nicht nur, mit einer Annahme möglichst viele Erscheinungen zu erklären, es geschieht auch bisweilen, daß die zutage liegende Deutung die richtige ist. Die Herkunft der Tragödie aus der Dionysosreligion wurde eigentlich von keinem Forscher mit Ausnahme Ridgeways[3] ernstlich bestritten. Daher mag der Versuch unternommen werden, auch das mimetische Element aus diesem Kulte herzuleiten, wie anderseits die etymologische Interpretation des Wortes τραγῳδία bedeutsame Aufschlüsse über die Urform der Tragödie zu geben verspricht.

Auch für den späten Betrachter bleibt die Gestalt des Dionysos in ein seltsames Dämmerlicht getaucht, er steht ewig abseits von den taghellen Umrissen der anderen olympischen Götter.

Diesen Gott hat in frühen Tagen, als noch kein keltisches Fremdvolk vom oberen Balkan nach Griechenland eingedrungen

[1] Auf dem Titelblatt eines zur Zeit Shakespeares aufgeführten Schauspiels »The world tost at tennis« trägt der Teufel einen hakenförmigen Phallus und verrät auch sonst seine Abstammung von den griechischen Fruchtbarkeitsdämonen. Vgl. W. J. Lawrence: The phallus on the early english stage. Psyche and Eros, vol. II. number 3. New York 1921.

[2] Dieser allgemeine Gesichtspunkt wird gegenüber dem spezifischen von Frazer (The Golden Bough, Part VI, The Scapegoat. London 1913. P. 374, 375, 384) allzusehr in den Vordergrund gestellt.

[3] Nach Ridgeway (The Origin of Tragedy) ist das einzige wirklich dionysische Element in den dramatischen Aufführungen, wie sie in Athen und vielleicht andernorts üblich waren, das Satyrdrama. Jedenfalls ist das später an die Tragödie angeschobene Satyrspiel ursprünglich unabhängig von dieser. Seine Herkunft weist nach dem nordöstlichen Peloponnes, während die Tragödie in Attika enstanden ist.

Die Satyrn sind Verwandte der mimischen Fruchtbarkeitsdämonen. Die im Wesen dieser phallischen Geister liegende Tendenz zum Burlesken hat sich an der ernsten Tragödie zur Parodie eines heroischen Stoffes entwickelt.

war, eine jener großen religiösen Wellen aus der wilden thrako-phrygischen Heimat nach Griechenland und den Inseln, insbesondere nach Kreta, getragen.

Hier verschmilzt sein orgiastischer Kult mit dem Dienst einer großen Muttergottheit – Zeus-Zagreus stirbt und wird als ein kleines Kind wiedergeboren, das ein Thiasos gewappneter Kureten umtanzt. Dionysos und die Mutter sind in Gedanken überhaupt nicht zu trennen, mag diese Semele,[1] Thyone, Bendis, Brimo, Ariadne heißen oder sich im Schwarme der Mänaden und Thyiaden, der Ammen des Dionysos,[2] vervielfältigen.

Die Religion des Sohnes ist eine Naturreligion: Dionysos ist ein großer Gott der Fruchtbarkeit und der Vegetation, das numen des Baumes und der Weinrebe, er ist Herr der Toten, die unter der Erde wohnen und in geheimnisvoller Weise an der Erneuerung alles Lebens im Frühling mitwirken. Im Totenreich hausen auch die Seelen der abgeschiedenen Heroen. So erklärt sich die frühe Verbindung des Gottes mit diesem Kulte.

Aus der Erde kommen endlich die Orakel und prophetischen Träume. Der Phallos ist dem Dionysos heilig, denn dem primitiven Sinn erscheint die Zeugungskraft von Mensch, Tier und Pflanze als eine geheimnisvolle, in der mütterlichen Erde wurzelnde Einheit.

Eine Vegetationsgottheit erleidet natürlich das Schicksal der Natur, sie entschläft oder stirbt dahin, sie erwacht oder wird neu geboren.

Als man den Gott noch tiergestaltig dachte, offenbarte er sich seinen Verehrern als Stier, Bock oder Schlange. Später, da man ihm menschliche Züge lieh, erhielt er sich die wunderbare Gabe der Verwandlung oder er trat in Begleitung seines heiligen Tieres auf (auch ein Hirsch, Panther oder Esel).

Auf Denkmälern erscheint er zuerst als ernster bärtiger Mann, bevor die Kunst den Idealtypus des lockigen, weichen, ein wenig weichlichen Jünglings schuf. Übereinstimmend werden als Kennzeichen der ursprünglichen Religion hervorgehoben: der Enthusiasmus,[3] die Ekstase,[4] die Identifizierung mit der Gottheit

[1] Semele ist die thrakophrygische Form der Gaia.

[2] Daß die Ammen zugleich die Mütter des Genährten und Zerstückelten sind, erweisen die Sagen, in denen Mütter in bakchischer Raserei ihre eigenen Kinder töten.

[3] Ursprünglich gemeint als körperliches Erfülltsein vom Gott.

[4] Ἔκστασις ist die dem ἐνθουσιασμός korrelative Vorstellung, daß der Mensch oder seine Seele, sein Geist in den Gott körperlich eingeht.

mittels orgiastischer Riten, ein wilder sakramentaler Akt und das Vorherrschen der Frauen im Kult.

Die primitivste, sinnlichste Art der Einverleibung des Göttlichen ist das »Gottessen«.[1] Wie das Totemtier zu gewissen Zeiten von den Stammesmitgliedern getötet und verzehrt wird, um das alle Angehörigen des Clans umschlingende heilige Band der Gemeinschaft zu erneuern, wird auch der tiergestaltige Gott von seinen Verehrerinnen mitten aus der Herde herausgerissen, zerfleischt und verschlungen, damit sie, nunmehr von »mana« erfüllt, durch ein magisches Ritual auf das Gedeihen der Vegetation einwirken können.

Infolge jener bereits erwähnten primitiven Anschauungsweise besteht eine durchgängige Verbindung des Agrarischen mit dem Sexuellen. Der orgiastische Fruchtbarkeitskult wird wie noch heute bei Naturvölkern ein sexuelles Rasen gewesen sein. *θύω* bedeutet stürmen, toben, rasen. Daher der Name der Thyiaden.[2] Durch den sexuellen Orgasmus glaubten sie die Zeugungskräfte der Natur anzuregen und zu fördern (Analogiezauber).

Mochten die Mänaden ein magisches Vegetationsritual begehen – was der ursprüngliche manifeste Zweck der Zerreißung des Gottes gewesen sein dürfte – oder später vom Verlangen ergriffen worden sein, das Göttliche in sich aufzunehmen, um sich der Unsterblichkeit zu versichern, die tiefste wirkende Schichte im Unbewußten bleibt der verdrängte Inzestwunsch der Mütter,[3] der

---

[1] Dieterich (Eine Mithrasliturgie. Leipzig und Berlin 1910, S. 95 ff.) entwickelt sehr gut, von der ursprünglichen rohen Vorstellung zur immateriellen, völlig vergeistigten aufsteigend, die Reihe der Bilder, in denen die Vereinigung des Menschen mit Gott gestaltet und aufgefaßt wurde.

[2] Hans v. Prott hat in einem kurz vor seinem Tode niedergeschriebenen Aufsatz ΜΗΤΗΡ Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte (aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Schrader, Archiv für Religionswissenschaft. IX. S. 87 ff.) mit einer vielfach die Ergebnisse der Psychoanalyse vorwegnehmenden Hellsichtigkeit auch auf die sexuelle Grundbedeutung der Thyiaden hingewiesen.

Weniger (Feralis exercitus. Archiv für Religionswissenschaft. X. S. 70) erblickt dagegen in ihnen Windinnen, Dämoninnen des Windes.

Beide Auffassungen lassen sich vereinigen, wenn man nur die historische Schichtung in Betracht zieht. Der Wind ist ein bekanntes Libidosymbol.

[3] Das berühmte »bakchische Schweigen«, die rätselhafte Schwermut, die den Zügen der Thyiaden selbst in der Kunst anhaftet, ist, vielleicht als psychische Reaktion auf den Inzest, als Äußerung des Schuldgefühles zu deuten.

Nachdem ich diese Zeilen niedergeschrieben, stoße ich bei der Lektüre von Reiks »Psychoanalytischen Studien zur Bibelexegese« (Imago V, Heft 5/6, S. 357) auf folgende Stelle, die mit meiner Deutung übereinstimmt:

»Wir dürfen vielleicht als erstes Anzeichen des Schuldbewußtseins, der Reue und der Identifizierung mit dem Toten jenes Symptom des Schweigens

zum prägenitalen Kannibalismus regredierende Wunsch nach Vereinigung mit dem Dionysossohn. Ähnlich wie das Inzeststreben des Sohnes die Regression in das primäre narzißtische Stadium in sich begreift, mußte sich an das inzestuöse Verlangen der Mutter, vom Sohne neugezeugt zu werden, der Wunsch nach Verjüngung, Fortdauer, der Unsterblichkeitswunsch, der eine Ablehnung des Todes durch den auf der anfänglichen Entwicklungsstufe allmächtig herrschenden Narzißmus bedeutet, anschließen. Und war man durch die Vereinigung mit dem g ö t t l i c h e n Sohne der Unsterblichkeit nun nicht doppelt gewiß?

Die körperliche Gemeinschaft mit dem Gott (*ὁμοίωσις τῷ ϑεῷ*) kam auch äußerlich zum Ausdruck, sollte auf magische Weise dadurch bewirkt werden, daß die Mysten sich in das Fell des verehrten Tieres hüllten und sich seinen Namen beilegten.

Die älteste, wohl schon in die vorhomerische Periode zurückreichende Tiergestalt des Gottes ist der Stier[1] — ein patriarchalisches phallisches Symbol, das mit dem daktylisch-chthonischen Charakter des Dionysos in gutem Einklange steht.

In dem elischen Adventslied[2] wird der Stierdionysos von den 16 Frauen mit den Worten angerufen:

Ἐλϑεῖν ἦϱ[3] ὦ Διόνυσε
Ἀλείων ἐς ναὸν
ἁγνὸν σὺν χαϱίτεσσιν,[4]
ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ Θύων.
Ἄξιε ταῦϱε, ἄξιε ταῦϱε.

---

verstehen, das sich der Brüder nach dem Morde (sc. der von den vereinigten Brüdern der Urhorde am Vater verübten Mord) bemächtigte. Wir alle werden an einem Totenbette unwillkürlich verstummen. In dem Schweigen der Brüder war Ernüchterung nach ihrer Gewalttat, darin lag gleichzeitig die unbewußte Identifikation mit dem Toten: es war, wie wenn sein Schweigen auf sie übergriffe. Es war aber auch zugleich ein Symptom dunklen Schuldbewußtseins: sie verurteilten sich darin gleichsam selbst zum Tode. So stark und ursprünglich wirkt das uralte, ungeschriebene Talionsgesetz.«

Die delphischen Theologen rufen den Dionysos als Euios herauf, der die Weiber erregt und mit seinen rasenden Ammen verkehrt.

[1] Das athenische Boukolion, die Residenz des Archon Basileus, wo alljährlich die feierliche Vermählung der *βασιλιννα* mit Dionysos begangen wurde, gemahnt an die alte Vorstellung des Stiergottes. Die Mysten des Dionysos hießen *βουκόλοι*, er selbst erscheint auch vereinzelt als Hirt. (Vgl. Jesus als Hirt und Lamm.)

[2] Plut. qu. gr. XXXVI.

[3] Der Vokativ *ἦϱω* existiert nicht, demnach auch kein »Heros« Dionysos, der sonst nirgends belegt erscheint. — Die Verbesserung stammt von A. B. Cook (bei H a r r i s o n, l. c. S. 205[1]).

[4] Die Charitinnen, alte Wachstumsgöttinnen in der Hauptstadt der Minyer Orchomenos, scheinen auch in einem mütterlichen Verhältnis zu

Hier ist *βόειος πούς* der Stierphallos[1] und *θύειν* bedeutet den Orgasmus. An Stelle der prägenitalen Vereinigung mit dem Gotte wird die mittels einer durchsichtigen Symbolik zum Ausdruck gebrachte heilige Hochzeit angestrebt: der Gott soll kommen und seine Verehrerinnen befruchten.[2]

Weniger zahlreich sind die Überlieferungen von Riten, in denen das Dionysoskind von männlichen Adoranten zerrissen und verschlungen wird. Sie gruppieren sich eigentlich alle um die orphische Legende des Dionysos-Zagreus, der von den Titanen getötet und zerstückelt wurde. Die Titanen, die seine Glieder in einen Kessel warfen, der auf einem Dreifuß stand, kochten und zu verzehren begannen,[3] wurden zur Strafe vom Blitz des Zeus zerschmettert und aus ihrer Asche entstanden später die Menschen, die so einen göttlichen und titanischen Teil in sich vereinigen. Zeus aber machte den Dionysos wieder lebendig[4] und ließ ihn nach allen Leiden in den Himmel eingehen.

Uns interessiert nur der erste Teil der Sage, der, wie schon K. O. Müller[5] im Gegensatz zu Lobeck[6] mit Recht hervorgehoben hat, über Onomakritos hinaus auf einen im Volke verbreiteten alten Mythos hinweist. Diesem *ἱερὸς λόγος* wird aber wohl ein Ritual zugrunde gelegen haben, in dem die sakramentale

---

Dionysos gestanden zu sein, der hier als Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott betrachtet wird.

[1] Diese dem Psychoanalytiker geläufige Gleichung (vgl. den »Schwellfuß« Ödipus) findet sich auch schon bei Prott: ΜΗΤΗΡ. L. c.

[2] Nilsson (Griechische Feste, S. 292) gibt dagegen die Erklärung, daß der Stier erschien, um von den rasenden Thyiaden getötet und zerfleischt zu werden, damit sie die Macht des Gottes in sich aufnähmen.

[3] Nach einer Version wird er von seinem Vater verschlungen (*τεκνοφαγία*). Im Mythus und Märchen (auch in Phantasien von Geisteskranken) erfolgt die Wiederbelebung des Zerstückelten, indem die Bestandteile in ein Gefäß (Kiste, Kessel) oder eine Hülle (Fell, Tuch) getan werden. Im Fall des Kessels, der dem Bauch oder Uterus entspricht, werden sie meistens gekocht. Ich erinnere an das Märchen vom Machandelboom (Grimm: Kinder- und Hausmärchen, Nr. 47), an das Tantalusmahl und an die Zauberkünste der Medea, die die Töchter des Pelias überredet, ihren Vater zu zerstückeln und zu kochen. J. E. Harrison (Themis, S. 198 f. und 245) macht auf die eine cista aus Präneste (gegenwärtig im Berliner Museum) schmückende Zeichnung aufmerksam: Minerva hält einen mit Speer und Schild bewaffneten Knaben über einen Kessel, aus dem Flammen herausschlagen, sie scheint seine Lippen zu salben. Darüber steht: Mars.

[4] Nach einer anderen Überlieferung bringt Demeter, die Mutter des Dionysos, die verstümmelten Glieder des jungen Gottes zusammen, worauf sie ihn aufs neue gebiert (Attis, Osiris).

[5] K. O. Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 390 ff.

[6] Lobeck: De morte Bacchi 13, 1, Aglaophamus, S. 615.

Wiederholung des Opfers die Identifizierung der Mysten mit dem Gotte bewirkte und ihnen die Unsterblichkeit sicherte. Als Bestätigung dieser Vermutung mag eine Stelle aus dem Kreterfragment des Euripides ‹v. 10 ff.› und ein Scholion zu Clemens von Alexandrien ‹Protrept. I, p. 433, Dindorf› dienen.

Man hat mehrfach die Behauptung aufgestellt, daß durch orphische Sekten ägyptische Einflüsse in die Dionysos-Zagreussage eingedrungen seien, wobei unter anderen eine Stelle aus Firmicus Maternus,[1] die gleichfalls die Schilderung einer kultischen Begehung der Legende enthält, als Beleg herangezogen wurde, in Kreta hat man dann den Ort zu erkennen geglaubt, wo diese Einwirkungen sich vollzogen haben.

Anderseits wurde auf die tatsächlich auffallende Übereinstimmung zwischen dem Mythenkreis von den Leiden des Dionysos und der besonders in Kreta ausgebildeten Sage von der Geburt des Zeuskindes und seiner Verfolgung durch Kronos und andere Titanen hingewiesen. Insbesondere sollte durch Onomakritos eine Übertragung der Gestalten der Titanen auf den Mythos vom Tode des Zagreus vorgenommen worden sein.

Welche Bedeutung haben aber die feindlichen Titanen, die schon in der Ilias[2] genannten in die Tiefen des Tartaros verstoßenen Uranoskinder?

Vorerst ist festzustellen, daß diejenigen, die den Gott oder das Totemtier zerreißen und verzehren, im Sinne primitiven Rituals doch seine eifrigsten Verehrer sind.[3] Die Verkennung der wahren Bedeutung bleibt dann der rationalisierenden Theologie einer späteren Zeit vorbehalten.

Als ein Sagenzug, der den Eindruck hoher Altertümlichkeit macht, ist wohl die weiße Färbung anzusehen, in der sich die »Titanen« dem göttlichen Kinde nahten, bevor sie es in Stücke zerrissen. Da der Gips, mit dem sie sich nach Nonnos[4] die Ge-

[1] P. 84: Cretenses . . . festos funebres dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est, vivum laniant dentibus taurum et per secreta silvarum dissonis clamoribus eiulantes fingunt animi furentis insaniam. Praefertur cista in qua cor soror absconderat.

[2] VIII. 479, XIV. 278 f.

[3] Im letzten Grunde sind sie wohl doch seine Feinde, sofern man auf die Söhne zurückgeht, die den Vater der Urhorde erschlugen und verzehrten. ‹Freud: Totem und Tabu. S. 131 und 142.›

[4] Nonnos Panopolites: Dionysiacorum libri XLVIII Rec. Cam. Koechly. Leipzig. VI. 169.

sichter beschmierten, um unkenntlich zu werden, τίτανος heißt, so hat Dieterich[1] vermutet, daß die orphischen Mysten durch die Namensgleichheit zu jenem mythologischen Mißverständnis verleitet worden seien. Ein solches Bestreichen mit weißer oder sonstiger, namentlich schwarzer Farbe ist uns bereits[2] in den Männerweihen der Wilden begegnet und bedeutet dort eine Identifikation mit den Toten, den Ahnengeistern, also in letzter Linie mit dem Vater, ebenso wie die Masken den magischen Zweck haben, die Stammesmitglieder dämonischen Wesen oder Totemtieren anzugleichen.[3]

J. E. Harrison hat schon vor Jahren[4] darauf hingewiesen, daß der Mythus von Zagreus aus irgend einer Art Initiationsritus hervorgegangen zu sein scheint. Nicht nur das Auftreten weißbemalter Männer, sondern auch der Tanz der Kouretes um das Kind, das Spielzeug, von dem Orpheus[5] berichtet, der Rhombos, endlich die Tötung und Wiedergeburt des Kindes erinnern an charakteristische Züge der Knabenweihen. Harrison gibt zur Erläuterung einen Bericht Frazers[6] über einen Pubertätsbrauch bei dem Wiradthuristamm in Neu-Südwales wieder. Es wird dort unter anderem erzählt, wie Dhuramoolan, ein mächtiges Geisterwesen, dessen Stimme im Schwingen des Schwirrholzes vernehmlich wird, die Novizen tötet, zerstückelt, zu Asche verbrennt, dann aus der Asche menschliche Formen bildet[7] und die Knaben zu neuem Leben erweckt.

Unabhängig von Harrison hat Reik[8] in seiner früher zitierten Arbeit über die Pubertätsriten der Wilden eine Parallele zwischen

[1] Rhein. Mus. 1893, p. 280.

[2] In einem früheren hier nicht veröffentlichten Kapitel.

[3] Weniger (l. c. IX. S. 240) erinnert daran, daß sich das Beschmieren mit Weinhefe, Ton, roter Farbe u. dgl., dann auch Verhüllen der Gesichtszüge mit Blättern früh im Dienste des Dionysos findet. Altertümliche Figuren des Dionysos, mit Mennig oder Zinnober gefärbt, gab es noch zu Pausanias' Zeit in Griechenland. Aus diesen Eigentümlichkeiten hat sich bekanntlich der Gebrauch der Maske im Drama entwickelt.

Thespis hat als erster Bleiweiß, dann Portulak, schließlich eine Maske aus unbemalter Leinwand zum Verhüllen des Gesichtes verwendet.

[4] Prolegomena to the Study of Greek-religion. Cambridge 1903, p. 492. — Ausführlicher begründet in »Themis«, p. 16 ff.

[5] Bei Abel: Orphica 196. (Zitiert bei Harrison: Themis, p. 14.)

[6] Frazers Gewährsmann ist R. H. Matthews: The Burbung of the Wiradthuri Tribes. Journal of Anthropological Institute. XXV. (1896.)

[7] Nach einer Überlieferung ersteht das göttliche Kind als weißgefärbter »Titane«, nachdem sein Herz in einer Gipsfigur eingeschlossen wurde.

[8] L. c., Heft 4, p. 217, 219.

diesen und dem Mythus von der Zerstückelung des Dionysos-Zagreus[1] gezogen. Die Zerstückelung, eine Abschwächung der Entmannung,[2] entspricht den Penisverstümmelungen der Novizen. Wie Nonnos[3] berichtet, besteigt Dionysos in jugendlichstem Alter den Thron des Zeus als sein Nachfolger in der Weltregierung. Der grausame Tod des Dionysos-Zagreus aber weist darauf hin, daß er in der ursprünglichen Version seinen Vater Zeus getötet und seine Stelle eingenommen hatte. Auch das Verbrechen dieses Sohnesgottes fällt also mit jenem zusammen, das die Novizen in der Knabenweihe so hart zu büßen hatten: mit dem Versuch, den Vater aus dem Wege zu räumen.

Wir haben oben gehört, daß die Kreter die Leiden und den Tod des Dionysos-Zagreus in einem Ritual zur Aufführung brachten, in dem sie einen lebendigen Stier – die orphische Legende dachte sich das Kind auch in Tiergestalt – mit ihren Zähnen zerrissen. Wie läßt sich nun die Auffassung, die in der Omophagie die alte Totenmahlzeit erkennt, durch die die Teilnehmer *ἔνθεοι* werden, mit der früher vorgetragenen Anschauung vereinigen, daß die Tötung des *κερόεν βρέφος*[4] oder des Kandidaten bei den Knabenweihen eine Sühne für das gegenüber dem Vater beabsichtigte (oder an ihm begangene) Verbrechen darstellt? Oder anders ausgedrückt: Ist der Stier ein Symbol des Vaters oder des Sohnes? Zur Beantwortung der Frage müssen wir mit Freud[5] den psychologischen Mechanismus der Ambivalenz heranziehen. »Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die größtmögliche Sühne bietet, erreicht auch der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters.[6] Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totem-

---

[1] Nach alter orphischer Überlieferung ist Dionysos-Zagreus die Frucht des blutschänderischen Verhältnisses zwischen Zeus und seiner eigenen Tochter Persephone. Athenagoras (Leg. pro Christ., p. 295 C–296 B, in: Orphica, ed. Abel, p. 164), dem wir diese Überlieferung verdanken, berichtet weiter, daß Zeus seine eigene Mutter Rhea vergewaltigte. Dionysos galt auch als Sohn der Hera und des Demeter.

[2] Rank: Das Inzestmotiv. Leipzig und Wien 1912. S. 311 ff.

[3] Dionys. VI. 165 ff.

[4] Nonnos, 5, 563 f.

[5] Totem und Tabu, S. 142.

[6] Der von alten Kirchenschriftstellern überlieferte liturgische Spruch *ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ*, der die Zeugung des Dionysos-Zagreus als *ταῦρος* durch den Zeus-Sabazios als *δράκων* zum Gegenstande hat, bringt die vollständige Einheit des Vaters und des Sohnes zum Ausdruck.

mahlzeit als Kommunion wieder belebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters, genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert.«

Wir verstehen nun, warum der Stier, der eigentlich ein patriarchalisches Phallussymbol ist, in der Sohnesreligion des Dionysos als theriomorphe Darstellung des Gottes eine solche Geltung[1] erlangen konnte, daß er als das Tier des Dionysos schlechthin angesehen wurde. Ridgeway geht so weit, jede besondere Verbindung des Gottes mit einem anderen Tier, insbesondere mit dem Bock zu verneinen. Ich halte diese Behauptung für unrichtig und vermute, daß der Bock, in seiner Wahl als Tiersymbol des Gottes sicherlich auch durch geographische Eigentümlichkeiten bestimmt, erst mit der zweiten Welle, die die Dionysosreligion im achten und siebenten Jahrhundert aus der thrakischen Urheimat über Thessalien zunächst nach Phokis und Böotien brachte, in den griechischen Kult des Gottes gelangte. Es scheint auch, daß er einer dem eigentlichen Mutterrecht näherstehenden Entwicklungsstufe[2] angehört.

---

[1] Die verschiedenen Darstellungsarten als Stier bei Ridgeway, l. c. S. 78 f.

[2] Es bestehen alte Beziehungen zwischen dem Bock einerseits, dem Feuer und der Sonne anderseits.

Das uralte Symbol, das jenen Teil des Zodiacus bezeichnet, in dem die Sonne mit der Wintersonnenwende wieder den Jahreskreislauf antritt, ist der Steinbock, der αἰγοκέρως (vgl. Jung, Wandlungen und Symbole, IV. 1. H. S. 241). Reik (Imago VI, Heft. 2., S. 110 f.) hat die Vermutung ausgesprochen, daß der Tierkreis ein allmählich entstandenes, an den Himmel projiziertes Pantheon von Totem verschiedener Stämme sei, er erblickt an anderer Stelle (Probleme der Religionspsychologie, I., Leipzig und Wien 1919, S. 262 f.) in den Hörnern und Lichtstrahlen nur historisch zu unterscheidende Attribute der Gottheit. Wie das Horn wird auch der Strahl zum Symbol der göttlichen Kraft, besonders in ihrer sexuellen Form. Das hebräische Wort für Strahlen und Gehörntsein ist ein und dasselbe.

»Der Mythus vom gehörnten Moses, der mit Gott auf dem Berggipfel Zwiesprache hält, ist vielleicht eine Ableitung von dem altakkadischen Symbol des Ziegen- und Sonnengottes.« (J. M. Robertson: Die Evangelienmythen. Jena 1910.)

Auch in der vorjahvistischen Religion scheint der Widder als totemistische Gottheit jünger als der Stier zu sein (vgl. Reik, a. a. O. S. 218). Es dürfte sich aber eher um eine Fusion von Stämmen, bei der der totemistische Gott des politisch oder kulturell überlegenen Stammes die der andern in den Hintergrund schob, handeln, als um einen Totemtausch innerhalb des Volkes (Reik, a. a. O. S. 284).

Jones (Die Theorie der Symbolik, Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, V. Jahrg., S. 252) deutet den Bock als matriarchalisches Phallussymbol des revolutionären Sohnes.

Der solare Charakter des Dionysos, den er mit anderen sterbenden und auferstehenden vorderasiatischen Gottheiten teilt, erklärt sich aus der frühzeitigen Angleichung ihres Schicksals an den Sonnenlauf: »die Sonne geht zeitweise unter,

Mit Beziehung auf die Entstehung der Tragödie ist bemerkenswert, daß Pindar den von Arion gestalteten Dithyrambus als *βοηλάτης* (rindertreibend) bezeichnete und daß am ersten Tage der Großen Dionysien die Epheben nicht nur den Gott in Menschengestalt, sondern auch einen Stier in der Prozession einherführten.

Die Einholung des Stieres durch die Epheben erinnert an weitverbreitete Frühlingsbräuche, die Schurtz in Zusammenhang mit der Knabenweihe gebracht hat. Sollte nicht der »rindertreibende« Dithyrambus auch so zu erklären sein? Das Rituallied, das die »Geburt des Dionysos« besang, hätte den Zweck gehabt, magisch auf die Ankunft des stiergestaltigen Gottes im Frühling einzuwirken.

Wir stoßen schließlich in einem Fragmente[1] des Äschylus auf eine Stelle, deren Deutung zu den Jünglingszeremonien der Primitiven unmittelbar zurückführt. Es heißt dort: *Ψαλμὸς δ᾿ ἀλαλάζει ταυρόφθογγοι δ᾿ ὑπομυκῶνταί ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι, τυπάνου δ᾿ εἰκὼν ὥσθ᾿ ὑπογαίου βροντῆς φέρεται βαρυταρβής.* Zu diesem furchterregenden Stiergebrüll, das von Menschen nachgeahmt wird, bietet sich uns eine überraschende Parallele in der Stimme des australischen Balumungeheuers, das den Ahnengeist oder das Totem darstellt.[2] Die Stimme wird durch den Lärm des Schwirrholzes erzeugt und soll die Novizen erschrecken. Die *ἔκπληξις*, die auch ein regelmäßiger Bestandteil der Weihebräuche in den Mysterien ist, geht, wie die Psychoanalyse nachgewiesen hat, letzten Endes auf die Wirkung der Stimme des Vaters zurück, bei deren Klang das schuldbewußte Kind zusammenfährt, weil es die Bestrafung für seine auf Beseitigung des Vaters gerichteten Phantasien fürchtet.[3]

Unsere Untersuchung hat uns als latente Triebkräfte des orgiastischen Kultes die bei der Mutter und dem Sohne wirksamen Urwünsche des Ödipuskomplexes erkennen lassen. Im Akte des

---

stirbt aber nicht. Der Mythus des Helden ist ein Sonnenmythus. Die Heroen, sowie ihre typischen Schicksale sind Abbilder der menschlichen Libido und ihrer typischen Schicksale.« Auch die Sonne ist ein Libidosymbol. Zu der ganzen Frage siehe Jung, a. a. O. S. 169, 236, 237, 249 u. passim.

[1] Fr. 57 (aus den »Edonern«) bei Strabon. X. 471.

[2] In einem früheren Kapitel ausführlich geschildert.

[3] Mannhardt (a. a. O. I.[2] 456) beschreibt einen zur Sitte der Maibrautschaft gehörigen Brauch in den Vogesen, bei dem der Dorfhirte, als Bock verkleidet, mit der Stimme eines Stieres brüllend, die sämtlichen heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde proklamiert. — Auch hier handelt es sich um das Erraten sexueller Geheimnisse durch eine Vaterfigur.

Verzehrens[1] setzen die Verehrer und Verehrerinnen die Identifizierung, Vereinigung mit dem göttlichen Kinde durch und eignen sich seine – vom Narzißmus des Kindes – geforderte Unsterblichkeit an.

Gleichzeitig wird in der Tötung des Kindes durch seine männlichen Verehrer das am Vater begangene Verbrechen wiederholt, wenn es auch den Anschein haben könnte, daß die Opferung des Sohnes eine nach dem Gesetz der Talion durch sein Schuldbewußtsein geforderte Sühne darstellt. Der Sohnesgott ist an Stelle des Vatergottes getreten. Dionysos erscheint allein an der Seite einer Muttergottheit, als Sohn und Besamer. Der Sohn wird sein eigener Vater. Seine befruchtende Kraft findet schon in der ältesten Überlieferung ihre theriomorphe Verkörperung im Stier.[2]

Als der orgiastische Kult des Dionysos in der »minoischen« Periode nach Kreta gelangte, fand er dort mutterrechtliche Zustände und den Dienst einer großen Muttergottheit vor.[3] Er selbst reflektierte eine Entwicklungsstufe, die zwischen mutter- und vaterrechtlichen Institutionen mitten innehielt, und mochte nun seinerseits durch Vereinigung mit der einheimischen Göttin den Keim zu einer Fortbildung über das sogenannte »Matriarchat« hinaus legen. Es muß dann vor Entstehung der patriarchalischen Familie gewesen sein, daß Dionysos in Beziehung zu den Knabenweihen trat und als Dithyrambus aus der Hüfte seines Vaters Zeus zum zweiten Male geboren wurde. Denn die Pubertätsriten setzen noch innerhalb des Stammes das Bestehen des auf homosexuellen Neigungen und Betätigungen beruhenden Männer-

---

[1] Regression auf die vorsexuelle Ernährungsstufe.

[2] Vide Farnell, l. c. p. 126.

[3] Welchem Widerstande die Verbreitung des neuen Kultes vielfach begegnete, geht aus der thebanischen Pentheussage und dem Mythus hervor, der von den Schicksalen des orchomenischen Geschlechts der *Αἰολεῖαι* erzählt wird. Lange waren die drei minyeischen Töchter der bakchischen Wut ledig geblieben, bis sie beim Anblick des Gottes, der sich vor ihren Augen in einen Stier, Löwen, Pardel verwandelte und Nektar und Milch aus seinem Munde hatte fließen lassen, von der Raserei ergriffen wurden, um ihre eigenen Kinder das Los warfen und Leukippe, von diesem getroffen, ihren Sohn Hippasus zum Zerfleischen darbrachte. Plutarch (qu. Gr. 38) berichtet weiter, daß die Männer dieser Weiber, die *Αἰολεῖαι*, d. i. die Verderblichen hießen, *Ψολόεις* genannt wurden, weil sie schmutzige Kleider aus Betrübnis über das Schicksal des Kindes angelegt hatten. Eine Sühne jener Tat werde alljährlich am Feste der Agrionia vom Priester des Dionysos geübt. Mit gezogenem Schwerte verfolge er die Frauen dieses Geschlechtes und habe das Recht, diejenige zu töten, die er einzuholen vermöge.

Der gottgeschickte Wahnsinn, das Zerreissen des eigenen Sohnes, die »rußgeschwärzten« Väter sind Züge der Legende von hoher Altertümlichkeit.

verbandes und die Existenz der in der Mutter verankerten Familie voraus. Dieses System geht allmählich unter, nachdem das Fremdvolk der Hellenen, das die Zustände des reinen Mutterrechtes schon überwunden, Griechenland und die Inseln erobert hat. Die namentlich bei den Doriern stark entwickelte mann-männliche Erotik, die in der Zeit der Wanderungen sicherlich gefördert worden war, leitet alle Äußerungen der männlichen Gesellschaft mit bewundernswertem Instinkt in die Richtung des staatlichen Aufbaues und bringt die Paternitätsidee auch dort zu siegreicher Geltung. Der Überwindung des mütterlichen Prinzips müssen schwere Kämpfe vorausgegangen sein, wofür wir Zeugnisse in der Mythologie und in den Dramen des Äschylos (Orestie, Danaiden) besitzen.

Auch der einer früheren Kulturstufe angehörige Kult des Dionysos wurde von der Religion des Pater, des Licht- und Himmelgottes Zeus, verdrängt und sank zu einem Sektendienste der ländlichen Urbevölkerung herab.

Im achten oder siebenten Jahrhundert v. Chr., nach Rohde der wichtigsten Periode griechischer Entwicklung, flutete eine neue Welle orgiastischer Dionysosverehrung von Norden nach Griechenland und befreite die in die Tiefe verstoßenen Mächte, den Sohnestrotz und die auf die Mutter gerichtete Libido. Wiederum sollte ein Kompromiß zwischen den zärtlichen und feindseligen Regungen des Sohnes stattfinden: der von den rasenden Bakchanten zerrissene göttliche Bock war nicht nur der Nachfolger des alten Totemtiers, das einen Vaterersatz darstellte, sondern verkörperte auch den Göttersohn Dionysos selbst, der durch seinen eigenen Tod den Vatermord sühnte. Und in der Rolle, die die Frauen im Kulte spielten, schien noch einmal ihre priesterliche Bedeutung zur Zeit des Mutterrechtes aufzuleben.

In der griechischen Geschichte haben dann seit Ausgang des siebenten Jahrhunderts die Tyrannen, die immer für das Volk und gegen die Aristokratie standen, aus politischen Erwägungen die Vereinigung der altadeligen Familienreligion, des Heroenkultes, der es namentlich in den aristokratisch regierten dorischen Staaten zu großer Volkstümlichkeit gebracht hatte, mit dem Dienste des neuen Gottes angestrebt.[1] Denkmal dessen sind die großen

[1] Eine ausführliche Darstellung dieser Bestrebungen bei W. Schmidt, Zur Geschichte des griechischen Dithyrambus, S. 22 ff. Er zeigt, wie schon bei den

städtischen Dionysien, die Pisistratus in Athen einrichtete. Unter dem nämlichen Tyrannen ist im Jahre 534 v. Chr. die erste Tragödie bei den Dionysia *ἐν ἄστει* aufgeführt worden.

So gelang es dem volkstümlichen Dienste des Dionysos, in die athenische Staatsreligion einbezogen zu werden. Nur dem orgiastischen Kulte des Gottes scheint es mit wenigen Ausnahmen – wahrscheinlich in Kreta, Theben und Delphi – versagt gewesen zu sein, den Kreis der privaten »thiasoi« zu überschreiten und zu staatlicher Anerkennung zu gelangen.[1] Doch indem dieser Kult vor allem mit dem ihm innewohnenden Elemente der *μίμησις* die liturgische Gebundenheit des religiösen Dramas sprengen half, brachte er die griechische Tragödie ans Licht und schuf sich in ihr eine einzigartige Bedeutung für die Geistesgeschichte des ganzen Abendlandes.

* * *

Gestützt auf die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung, dürfen wir nunmehr vielleicht den Versuch machen, die unmittelbare Vorgeschichte der attischen Tragödie darzustellen. Da erscheint zunächst einmal geboten, die Bezeichnung *τραγῳδία* selbst zum Ausgangspunkte der Betrachtungen zu wählen, denn bisnun haben wir uns aus guten Gründen nur mit der Sache selbst beschäftigt.

Τραγῳδία und *Τραγῳδός* sind, wie ziemlich übereinstimmend[2] angenommen wird, aus den Wörtern *τράγος* = Bock und *ᾠδή* beziehungsweise *ἀοιδός* = Gesang, Sänger zusammengesetzt. Die

---

»älteren Dionysien«, d. i. den Anthesterien, eine Verbindung zwischen Dionysos und dem Seelenkult, von dem ja der Heroenkult ein Teil ist, hergestellt wurde.

[1] Vgl. hiezu Farnell, l. c. p. 172 ff.

[2] J. E. Harrison hat zuerst in »The Classical Rev.« (July 1902, p. 331) und dann in den »Prolegomena to the Study of Greek Religion« (Cambridge 1903, p. 414–422) eine von der kanonischen abweichende Etymologie gegeben, indem sie *τράγος* als eine mindere Gattung Spelz erklärt. *Τραγῳδία* wäre demnach der Gesang zur Spelzernte, aus dieser Weizenart soll ein bierähnliches Getränk gebraut worden sein, das von der Verfasserin in Beziehung zu *Βρόμιος* und *Βραίτης*, Beinamen des Dionysos, gebracht wird. Diese unhaltbare Auffassung ist in einem späteren Buche (Themis, Addenda et Corrigenda) von Harrison zurückgezogen worden.

Louis H. Gray schlägt in »Classical quarterly«, VI. 1912, p. 60, die Ableitung von einer indogermanischen Wurzel »tereg« vor, mit der Bedeutung des Kühnen, Schrecklichen. Margoliouth (The poetics of Aristotle, 1911, p. 61) weist mit Beziehung auf die Stimme darauf hin, daß »*τραγίζειν*« »gebrochen sein« heißt, wenn diese nämlich in der Pubertät mutiert. (Zitiert bei Harrison, Themis.) So erwünscht die Entdeckung einer Sprachbrücke zwischen der Tragödie und der Pubertät sowie den Knabenweihen auch wäre, kommt man dennoch um den Bock, der im Mittelpunkt einer rituellen Handlung steht, nicht herum.

Frage ist nun, ob der »Bocksgesang« den Gesang auf den Bock, den Gesang um den Preis des Bockes oder den Gesang der Böcke bedeutet. Der zweite Fall kann von vornherein ausgeschieden werden, da ein solcher als Siegespreis ausgesetzter Bock[1] einen öffentlichen Wettkampf der Dramendichter zur Voraussetzung hat – was gegen ein hohes Alter der Bezeichnung *Τραγῳδία* spräche – und der ländliche Karneval von Vizye, den wir mit der Dionysosreligion in historisch-genetischen Zusammenhang gebracht haben, in eine völlig andere Richtung weist. Bleibt also nur die Alternative: Wird Dionysos – denn für den Ursprung der Tragödie kommt bloß dieser Gott in Betracht – als Bock im Hymnos angerufen oder ist *Τραγῳδία* der Gesang der »Ziegenmänner«? Um singende Ziegen im eigentlichen Sinne kann es sich ja natürlich nicht handeln.

Nach der Analogie von *κιθαρῳδός*, *κωμῳδός* und vor allem *κωμῳδία* empfiehlt sich wohl die zweite Auffassung.[2]

Wer aber sind die in Ziegenfelle verkleideten Männer? Es war naheliegend, an die Satyrn zu denken. Diese Theorie ließ sich aufs beste mit der Auffassung des Aristoteles von der Herleitung der Tragödie aus dem Satyrspiel in Übereinstimmung bringen, wenn auch die Gestalten der ältesten Tragödie ihre Abstammung von den halbtierischen Ahnen durch keinerlei gemeinsame Züge zu verraten schienen. Der herkömmlichen Deutung als Satyrn sollte aber der Boden vollends durch die vorgebliche Entdeckung[3] entzogen werden, daß die attischen Satyrn gar nicht Bocks-, sondern Pferdemenschen[4] waren. Die Kunstdenkmäler, die im Streite der Meinungen herangezogen wurden (die Pandoravase, die Neaplervase, die Bonner Vasenfragmente u. a.), lassen nun freilich eine

[1] Der Scholiast zu Plato, Rep. (394 C), erwähnt einen Bock als dritten Preis bei musikalischen Wettkämpfen. (Zitiert bei Ridgeway, l. c. p. 6.)

[2] Vgl. O. Gruppe: Griechische Mythologie, p. 1598, n. 3. – Schmid (l. c. p. 12, 19) meint, daß die in die *διφθέρα* gekleideten Bauern, die in alter Zeit in Chören den Dithyrambus sangen, zum Spotte *τράγοι* genannt wurden. Ähnlich Ridgeway (l. c. p. 91), der annimmt, daß bei den Tänzen an den Gräbern von Heroen die alte Hirtentracht aus Bocksfell noch in späterer Zeit als rituelle Kleidung beibehalten wurde.

[3] E. Reisch: Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie. Festschrift Th. Comperz 1902, p. 459 ff.

[4] Der englische Oberst Leake hat schon vor langer Zeit vermutet, daß der Name »Satyr« von dem thrakischen Stamme der Satrae abzuleiten ist, in dessen Mitte das Hauptheiligtum des Dionysos lag. Die auf archaischen thrakischen Münzen abgebildeten »wilden Männer« haben Pferdebeine, -ohren und -schweife. – Vgl. hiezu Ridgeway, l. c. p. 10 ff.

Entscheidung weder nach der einen noch nach der andern Richtung zu. Und zugunsten der Auffassung *τράγοι = Σάτυροι* wurde wieder die Stelle aus dem Satyrspiel *Προμηθεὺς πυρκαεύς*[1] des Äschylos, wo ein Choreute als Bock angeredet wird, und jene aus dem einzigen erhaltenen Satyrdrama, dem »Kyklops«[2] des Euripides, die einen Hinweis auf die *τράγου χλαῖνα* enthält, in die Wagschale geworfen. Daß die Satyrn in einzelnen Fällen mit dem Bocksfell oder anderen Abzeichen der Bocksgestalt ausgestattet wurden, steht fest. Und so mag ein Satyr – namentlich im Scherze – gelegentlich Bock genannt worden sein. Doch daraus das Recht abzuleiten, wo von Böcken die Rede ist, diese als Satyrn und als nichts anderes zu deuten, heißt seinen Blick vor den Tatsachen verschließen, die uns im heutigen thrakischen Volksbrauch, im orgiastischen Kult, im Kulte des *Διόνυσος Μελάναιγις* und im gesonderten Ursprunge der Tragödie und des Satyrspiels ⟨jene weist nach Böotien, dieses nach dem Peloponnes⟩ vorliegen.

Es ist ein stets wiederkehrender Zug in primitiven Religionen, daß die Verehrer des theriomorphen Gottes, von dem Wunsche beseelt, sich mit dem Gott, den sie opfern und verzehren, zu identifizieren, sich vor oder nach seiner Tötung in sein Fell hüllen und seinen Namen beilegen. Der Brauch geht offenbar auf die alte Totemmahlzeit zurück, die das mysteriöse Band zwischen dem Totemtier und den Clangenossen erneuern und kräftigen sollte.

Überall, wo wir in Griechenland Priestern, Verehrern eines Gottes oder Mysten begegnen, die Tiernamen tragen[3] – *ἵπποι, πῶλοι, ταῦροι,*[4] *βόες, ἄρκτοι,*[5] *μέλισσαι, κόρακες, λέοντες* usw., – erscheint die Vermutung gerechtfertigt, daß in diesen Bezeichnungen, die das Ritual bewahrt hat, die Erinnerung an den vorerwähnten Brauch fortlebt. Ein derartiger magischer Akt, der dem Opfer vorangeht, hat den Zweck, zunächst äußerlich die Angleichung an das heilige Tier, die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* herbeizuführen, die das Opfer und die Theophagie vollenden. Im andern Falle bedeutet das Umwerfen des Felles des getöteten Tieres eine äußerliche

---

[1] Fr. 207 ⟨Nauck⟩: *τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύ γε.*

[2] 79: *σὺν τᾷδε τράγου χλαίνᾳ μελέᾳ.*

[3] Vgl. O. Gruppe: Griechische Mythologie, p. 1598, n. 3.

[4] Die im Dienste des Stiergottes Poseidon zu Ephesus stehenden Jünglinge nannten sich *ταῦροι.*

[5] Die Mädchen, die zu Ehren der Bärengöttin Artemis in Brauron den Bärentanz aufführten, hießen *ἄρκτοι,* wiewohl sie später kein Bärenfell mehr trugen. Die *ἀρκτεία* dürfte der Überrest einer Mädchenweihe sein.

Symbolisierung der durch die Omophagie bereits bewirkten Kommunion mit dem Gotte. *Τραγῳδία* ist also höchstwahrscheinlich der rituelle Gesang, den die nach ihrer Kultfunktion benannten *τράγοι* über den getöteten Gott anstimmen. Der Gesang erinnert uns an die weitverbreitete[1] zwangsmäßige Klage der Clangenossen nach der Tötung des Totemtieres. Festzuhalten ist jedoch, daß uns weder das antike Denkmälermaterial noch die Literatur ausdrücklich Kunde geben von derartigen »*τράγοι*«, wenngleich in einer argivisch-euböischen Legende[2] in Ziegenfelle gekleidete Verehrer des *Διόνυσος* erwähnt werden und die Überlieferung von *τραγηφόροι*[3] genannten Mädchen berichtet, die sich im orgiastischen Dienste des Gottes ein Ziegenfell umhingen.[4] Bedeutsamer ist, was uns Dawkins über die Ziegenmänner im thrakischen Karnevalsbrauch erzählt, der in historischem Zusammenhange mit dem antiken Dionysoskulte zu stehen scheint.

Gegen die Verbindung des Dionysos mit dem Bock wurde von Ridgeway[5] der Einwand erhoben, daß der Gott niemals *τράγος* genannt wird. Dies muß Ridgeway zugestanden werden, aber in den von ihm angezogenen Stellen liegt gerade ein Hinweis auf die besondere Beziehung des Dionysos zum Bock, wiewohl Ridgeway ihr Gewicht durch Betonung des späten Alters der Quellen abzuschwächen sucht.

Nach Apollodor[6] wurde Dionysos in ein Zicklein (*ἔριφος*) verwandelt, um ihn vor dem Zorne der Hera zu schützen. Ähnlich nimmt bei Ovid[7] Dionysos Bocksgestalt an, als die Götter auf der Flucht vor Typhon nach Ägypten geführt werden. Arnobius[8] wiederum berichtet, daß die Verehrer des Gottes Böcke zerrissen. Der von Hesych überlieferte orgiastische Brauch ist bereits oben erwähnt worden.

---

[1] Beispiele in den Werken von Frazer und bei Robertson Smith: The Religion of the Semites. London 1901.

Der zwangsmäßige Charakter, an die Symptome der Zwangsneurose erinnernd, verrät das Andrängen entgegengesetzter unbewußter Tendenzen und bezieht auch aus dieser Quelle seine Affektintensität.

[2] Paus. 2. 23, I.

[3] Hesych, s. v. *Τραγηφόροι · αἱ κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι τραγῆν περιήπτοντο.*

[4] Die Beispiele aus Farnell, l. c. p. 233.

[5] L. c. p. 79 f.

[6] III, 4. 3, auch bei Ovid, Metam. V, 329. — In den dionysischen Weihen Unteritaliens bezeichnet sich ein jugendlicher Myste als »Böcklein«. Er sagt: *ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον* (Satyr CJL III 686).

[7] Metam. V, 329.

Adv. nationes, V, 19.

Dionysos wurde in Eleutherae an der attisch-böotischen Grenze und zu Hermione in der Argolis als Διόνυσος Μελάναιγις (Dionysos im schwarzen Ziegenfell) verehrt. Möglicherweise besitzt auch die vergoldete Bronzestatue einer Ziege dionysischen Charakter, die nach Pausanias[1] auf dem Marktplatze von Phlius, dem Geburtsorte des Satyrspieldichters Pratinas, stand. Ferner legt uns das Fragment des Eratosthenes:[2] »Die Ikarier tanzten in alter Zeit zuerst um die Ziege«, die Vermutung nahe, daß es sich um einen primitiven Kult des ziegengestaltigen Gottes Dionysos handelt, denn Ikaria, der Geburtsort des Thespis, war einer der ältesten Sitze dieser Religion in Attika und hier fanden noch im vierten Jahrhunderte selbständige Tragödienaufführungen statt.[3]

Im böotischen Potniae gab es einen Tempel des Dionysos Tragóbolos (Ziegenschütze). Pausanias[4] erzählt: »Als sie einst, trunken von Wein, dem Gotte opferten, befiel sie eine solche Wildheit, daß sie den Priester des Dionysos töteten. Eine Pest brach aus und von Delphi kam der Spruch, dem Gott einen Jüngling zu opfern. Doch es heißt, daß wenige Jahre später Dionysos eine Ziege an Stelle des Knaben als Opfer[5] annahm.«

Schließlich sei auf Vasendarstellungen[6] verwiesen, in denen Dionysos neben einem Bock oder auf ihm reitend abgebildet wird,

---

[1] 2. 13, 6.

[2] Ap. Hyg. Poet. Astr. 2, 4: Ἰκάριοι πασὶ πρῶτα περὶ τράγον ὠρχήσαντο.

[3] Siehe Farnell, l. c. p. 234.

[4] 9. 8, 1.

[5] In einer Zeit, in der der ursprüngliche Sinn des Ritus unkenntlich geworden war, glaubte man, die Opferung des Bockes, der doch die primitive Form der Gottheit darstellt (der Bock wurde als Schützenziel aufgehängt, so wie Pentheus den Mänaden als Schießscheibe diente), als dem göttlichen Zorne geleistete Sühne für einen von diesem Tiere begangenen Frevel erklären zu sollen. Es werden dann Geschichten erfunden, wie die von dem genäschigen Bock, der den dem Gotte heiligen Weinstock benagt.

»Daß die legendarische Auffassung des Opfers als eines Strafgerichtes über eine Versündigung des Tieres an dem Gott volkstümlich und alt ist, zeigt ihre Anwendung bei den attischen Buphonien, an welchen man, um das Opfer des Stieres zu motivieren, diesen von der heiligen Gerste fressen ließ.«

(Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. I, 1058 f.)

Die von Th. Reik geäußerte Vermutung, daß das Benagen des Weinstocks durch den Bock die Entmannung des Vaters (Verschiebung auf die Totempflanze) durch den Sohn symbolisiere, scheint mir nicht bewiesen zu sein. Jung (Wandlungen und Symbole der Libido. L. c. IV. 1, S. 426 f.) betont dagegen den mütterlichen Charakter der Rebe.

[6] Eine Vase aus Ruvo im Neapler Museum, eine schwarzfigurige aus Kamarina und eine aus dem fünften Jahrhundert. (Bei Farnell, l. c. p. 35, 256, 257.)

doch bieten diese nichts für den Dionysoskult Eigentümliches, da auch anderen Göttern das nämliche Opfertier heilig war.

Wie Nilsson[1] erwähnt, kennen es auch die Tragiker als feststehende Sitte, daß ein Bock oder eine Ziege bei den dionysischen Orgien zerrissen wird. Für Äschylos bezeugt es eine bei Hesych und Suidas überlieferte Glosse: *αἰγίζειν· διασπᾶν ἐκ μεταφορᾶς: παρ' ὃ καὶ τὸ αἰγίζεσθαι ἀπὸ τῶν καταιγίδων, Αἰσχύλος. ὁ δ' αὐτος ἐν Ἠδονοῖς καὶ τοὺς νεβρίδας οὕτω λέγει* . . . Eine Stelle in den Bakchen des Euripides, V. 137 ff. lautet: . . . *Διόνυσος ἡδὺς ἐν οὔρεσιν . . . νεβρίδος ἔχων ἱερὸν ἔνδυτον, ἀγρεύων αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν.* Wir finden überall im europäischen Volksbrauch[2] das Vegetationsnumen[3] bald als Bullen, bald als Bock, Wolf, Pferd, Schwein oder in anderer Tiergestalt verkörpert, ohne daß eine besondere Beziehung zwischen dem Wachstumsgeist und einer bestimmten Tiergattung nachzuweisen wäre. Auch Dionysos gehört in die Reihe dieser Vegetationsgottheiten, deren theriomorphe Erscheinung im Laufe der Zeit und je nach der Gegend wechselte. Während Kreta und die Küste von Kleinasien Weideland für Stiere war, gab es im steinigen Attika Ziegen die Menge. So mochte es kommen, daß nicht nur ein *Διόνυσος Βουγενής*, sondern auch ein *Διόνυσος Μελάναιγις* verehrt wurde.

Der Kult des Gottes »mit dem schwarzen Ziegenfell« war mit dem Orte Eleutherai an der attisch-böotischen Grenze verknüpft und die Tragödie stand wiederum in engster Verbindung mit dem Feste des Dionysos Eleuthereus, den *Μεγάλα Διονύσια*.

An diesem jüngsten und prächtigsten Feste des Gottes, das im Elaphebolion (Mitte März bis Mitte April) stattfand, geleitete eine *πομπή* das Holzbild des Dionysos Eleuthereus von seinem Tempel auf der Südseite der Akropolis (in der Nähe des Theaters) zu einem kleinen Altar in der Akademie, der auf dem Wege von Eleutherai nach Athen lag. In der Prozession wurde von Epheben auch ein Stier geführt, den diese dann im Heiligtum des Gottes (wohl die *ἐσχάρα*) opferten.[4] Der Stier[5] war ursprüng-

[1] L. c. S. 684 f.
[2] Zahlreiche Beispiele in den Werken von Mannhardt und Frazer.
[3] Der »Korndämon« Mannhardts ist etwas zu eng gefaßt, Harrison schlägt »Jahresdämon« vor.
[4] CJA. 2. 471.
[5] Aus der komplexen Natur des Ursprungs der Tragödie erklärt es sich, daß an dem Feste, das mit der *τραγῳδία* so eng verbunden war, ein Stier und

lich wohl der Gott selbst. Auf dem Rückwege wurde das Götterbild von den Epheben feierlich bei Fackelschein in das Theater geleitet, wo es in der Orchestra gelegentlich der dramatischen Aufführungen aufgestellt wurde, indes sein Priester den Ehrensitz auf einem prunkvollen Marmorthron einnahm.

Dionysos Eleuthereus[1] war der Gott von Eleutherai. Von dort soll zuerst Pegasos sein heiliges Bild nach Athen gebracht haben. Die Legende erzählt, wie die Athener sich dem neuen Kulte widersetzten, zur Strafe von einer Krankheit in den Geschlechtsteilen befallen wurden, deshalb eine Abordnung nach Delphi sandten und schließlich auf die Weisung des Orakels hin dem Gotte *φάλλοι* öffentlich und privat aufstellten. Daher stammte angeblich die Sitte der »phallagogia« bei den Großen Dionysien.

Pausanias[2] erwähnt, daß der Altar in Eleutherai, von dem das Götterbild weggenommen worden war, noch zu seinen Lebzeiten bestand und ein gleiches Idol, eine Nachahmung des ersten, besaß.

Die jährliche Prozession zum Heiligtum in der Akademie erinnerte offenbar an die ursprüngliche Überführung des Kultbildes und seine Ankunft in der ersten außerhalb der Stadt gelegenen Station auf dem Wege von Eleutherai.

Der Dionysos Eleuthereus scheinbar nahestehende *Διόνυσος Μελάναιγις* wurde unter diesem Kultnamen gleichfalls in Eleutherai und Athen, aber auch in Hermione verehrt.

Die Stiftungslegende des eleutherischen Kultes lautet nach Suidas[3] wie folgt: »Der Dienst des ‚Gottes mit dem schwarzen Ziegenfell' wurde aus nachstehendem Grunde eingerichtet: Die Töchter des Eponymen Eleuther sahen eine Erscheinung des Dionysos, die in ein schwarzes Ziegenfell gekleidet war, und schmähten sie. Darüber erzürnte der Gott und machte sie rasend. Hernach wurde dem Eleuther der Orakelspruch zuteil, er würde seine Töchter dadurch von ihrem Wahnsinne heilen, daß er Dionysos Melanaigis verehrte.« Die Verbindung des Wahnsinns mit

---

nicht, wie man erwarten sollte, ein Bock geopfert wurde. Auf einer rotfigurigen Vase des Neapler Museums ‹vide Farnell, l. c. p. 256› wird ein Bock dem Xoanon des Gottes Dionysos geopfert, der Altar ist jedoch mit einem *βουκράνιον* geschmückt.

[1] Die Bedeutung »Befreier, Sorgenlöser« dürfte erst sekundär sein. Eleutherai ist im weltlichen Sinne die »freie Stadt«. Cf. Farnell, l. c. p. 227.

[2] I. 38, 8.

[3] s. v. *Μέλαν*.

der Einführung des bakchischen Kultes ist ein typischer Sagenzug, der uns bereits begegnet ist und darauf schließen läßt, daß dieses Kult orgiastisch[1] war. Die Legende spiegelt vielleicht die Kämpfe wider, die das Eindringen der dionysischen Religion in rein mutterrechtliche (amazonische) Zustände begleiteten. Dionysos selbst steht hier noch auf der tiefsten Stufe der Entwicklung zum vollkommenen Vatertum, der »tellurisch-poseidonischen«.[2] Mit seiner phallisch-zeugenden Natur vereinigt sich die Herrschaft des Todesgedankens. Der Gott mit der schwarzen Ziegenhaut, der schwarze Gott, ist zweifellos auch Herr der Unterwelt.[3]

Neben der stofflich-chthonischen Auffasung tritt bei Dionysos auf dieser Stufe die Beziehung zur Wassermacht[4] bedeutsam hervor. Pausanias (II, 35, 1) berichtet, daß am Strande von Hermione in der Argolis zu Ehren jenes in Attika verehrten »Dionysos im schwarzen Ziegenfell« ein Musikfest mit einem Kampf der Schiffe und Wettstreit im Tauchen gefeiert wurde. Die beim Dionysosfest ins Meer springenden oder gestürzten »Seeräuber« trugen Delphinmasken. Wir erinnern uns, daß Dionysos sich in einer thrakischen und argivischen Legende im Wasser verbirgt, vor Lykurgos in den Schoß des Meeres zu Thetis flüchtet, daß er in Stiergestalt unter Trompetenschall aus den Wogen des Meeres von den elischen und argivischen Frauen hervorgerufen, vielfach mit dem Fischattribut dargestellt wird und daß schließlich an den Anthesterien der carrus navalis,[5] der den Gott trug, die feierliche Eröffnung der Schiffahrt bezeichnet.[6]

Eine zweite Sage, in der *Διόνυσος Μελάναιγις* erscheint, wird von dem Scholiasten zu Aristophanes[7] und mit einigen Ab-

[1] Enthält das Schmähen vielleicht einen Hinweis auf eine rituelle *αἰσχρολογία*?

[2] Vgl. hiezu Bachofen: Das Mutterrecht. Stuttgart 1861. S. 239 f., 290 u. passim.

[3] Die Erinnye heißt bei Aschylos (Sept. 700) *Μελάναιγις* und in der Grotte bei Phigalia (Arkadien) wurde die pferdeköpfige Erdgöttin Demeter »die schwarze« genannt.

[4] Und zur Feuerkraft. Doch kann diese hier unerörtert bleiben.

[5] Siehe Nilsson: Dionysos im Schiff. Arch. f. Rel. XI., S. 399.

[6] Weitere Beispiele bei Farnell, l. c. p. 169 i. 189 f.

Der Festkönig im heutigen Thrakien, der ins Wasser geworfen wird, deutet auf die Beziehung zum Wasser als Element der Fruchtbarkeit.

Nach Nonnos (11, 115—166) ergießt der Gott als Stier mit Menschengesicht aus seinem Munde den befruchtenden Wasserstrahl über Ampelos.

[7] Acharn. 146.

weichungen[1] auch von dem Scholiasten zu Plato erzählt; sie behandelt den Streit zwischen Xanthos und Melanthos. Als ihr Schauplatz wird in den verschiedenen Fassungen stets irgend ein anderer Ort an der attisch-böotischen Grenze angegeben. Der Scholiast zu Aristophanes überliefert die Legende folgendermaßen: »Zwischen Athenern und Böotern brach ein Krieg um den Besitz von Kelaenae, einem Grenzort, aus. Der Böoter Xanthos forderte den athenischen König Thymoetes zum Zweikampf heraus. Als dieser ablehnte, nahm der Messenier Melanthos (aus dem Geschlecht des Periklymenos, eines Sohnes des Neleus), der damals in Athen lebte, die Herausforderung in der Absicht an, dadurch zur Herrschaft zu gelangen. Wie sie nun im Einzelkampf einander gegenübertraten, erblickte Melanthos hinter dem Rücken des Xanthos eine Erscheinung, die in das Fell eines Bockes (*τραγῆ*) gehüllt war, d. h. in ein schwarzes Ziegenfell (*αἰγίς*), und rief aus, daß es gegen die Kampfesregeln verstoße, einen zweiten mitzubringen. Xanthos sah sich um, worauf Melanthos auf ihn losging und ihn niederschlug. Zur Erinnerung daran wurde das Fest der Apaturien und des Dionysos Melanaigis gestiftet.«

Die Verbindung des durch einen »Trug« errungenen Sieges mit den Apaturien ist natürlich unrichtig und nur durch eine falsche Etymologie bedingt. Die Apaturien haben nichts mit *ἀπατᾶν, ἀπάτη* zu tun. Der nämliche Scholiast[2] sagt, daß Apatoria Homopatoria bedeutet, das Fest derjenigen, die denselben Vater haben. Der Name weist auf patriarchalische Zustände hin. Die Apaturien wurden von den Mitgliedern der attischen Phratrien im Monate Pyanepsion (unserem Oktober/November entsprechend) ursprünglich drei, später vier Tage lang gefeiert. Die Bürger ließen dann die Kinder in ihre Phratrien aufnehmen und einschreiben. Am zweiten Tage wurden Opfer nicht nur dem Zeus Phratrios[3] und der Athena Phratria, sondern bisweilen auch dem Dionysos Melanaigis[4] gebracht. Trotzdem hat der Kampf des Schwarzen

[1] Der Schol. Plat. Symp., p. 208, berichtet die Legende wahrscheinlich nach Hellanikos, doch ohne Dionysos Melanaigis zu erwähnen.

[2] Acharn. 146.

[3] Die Phratria ist die Brüderschaft derjenigen, die den gleichen Vater haben, im Gegensatz zu den *ἀδελφοί*, den *ὁμογάστριοι*, die von der nämlichen Mutter abstammen.

[4] *Διόνυσος Μελανθίδης* (Patronymikum von *Μέλανθος*) wird von Konon (Phot. Bibl., p. 138) in eine vage Beziehung zu den Apaturien gesetzt. *Μέλανθος* ist nach Usener (Götternamen, S. 21) ein Deckname für Dionysos.

und Blonden keinerlei inhaltlichen Zusammenhang mit diesem Geschlechtsfest.

Harrison[1] hat in einer Stelle aus einem der βίοι des Homer[2] eine Andeutung zu entdecken geglaubt, daß das Fest »derselben Väter« ursprünglich den Müttern gehörte. Dies würde zu der oben vorgetragenen Auffassung stimmen, daß in den Apaturien Spuren einer Pubertätszeremonie[3] erhalten sind. Denn die Männerweihen setzen einen sozialen Zustand voraus, der aus den drei Elementen: Mutter, Sohn, Sippe, besteht.

Usener[4] hat zuerst in der Sage von Xanthos und Melanthos den im europäischen Volksbrauch verbreiteten rituellen Zweikampf zwischen Sommer und Winter erkannt. Ihm sind Farnell[5] und Nilsson[6] gefolgt, während Ridgeway in der Legende den Niederschlag eines bestimmten historischen Ereignisses erblicken will. Nach der naturmythologischen Auffassung[7] wird Xanthos, der »blonde Mann« oder besser noch: der »lichte Gott« – denn die Anwesenheit des Dionysos Melanaigis läßt darauf schließen, daß es sich um göttliche Figuren handelt – von dem »schwarzen Gott« getötet. (Ein mythischer Ausdruck für den siegreichen Einzug des Winters.) Diesen Xanthos bringt Usener im Zusammenhang mit einem mazedonischen Heros gleichen Namens, dem zu Ehren im Frühling ein Lustrationsfest Ξανδικά veranstaltet wurde, bei dem auch ein Scheinkampf stattfand. Daraus könnte nach Usener gefolgert werden, daß der Kampf zwischen Xanthos und Melanthos mit dem Dionysoskult bereits in Verbindung stand, bevor dieser aus der nördlichen Heimat nach Griechenland einwanderte.

Wie dem auch sei: man hat eher den Eindruck, daß von Haus aus die Erscheinung des Dionysos mit dem schwarzen

[1] Themis, p. 498.

[2] Westermann: Ps.-Herod. Biographie. 29, p. 15.

[3] Am dritten Tage wurde das Fest der κουρεῶτις, des Haarabschneidens gefeiert. Der Brauch gehört, wie das Ausschlagen eines Zahnes, die Beschneidung u. a., zu den Kastrationsäquivalenten der Pubertätsriten.

[4] Arch. f. Rel. 1904, p. 303–313.

[5] L. c. p. 234 f.

[6] L. c. p. 676 f.

[7] Usener geht entschieden zu weit, wenn er jeden rituellen Kampf zwischen zwei Scharen oder zwei einzelnen Vertretern auf den Conflictus veris et hiemis zurückführt. Nilsson (Griechische Feste, p. 402 ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß bisweilen ein Scheinkampf vor einem ernsten Kampfe stattfindet und als Gebrauch sympathetischer Magie zu deuten ist. Eine derartige Nachahmung des wirklich bevorstehenden Kampfes ist etwas ebenso Ursprüngliches, wie der Streit zwischen Sommer und Winter.

Ziegenfell in dem Streite zwischen dem Sommer- und Wintergott nichts zu suchen hat und erst sekundär infolge ihrer chthonischen Natur in die selbständige rituelle Handlung Aufnahme fand. Bestimmtes läßt sich wohl angesichts der lückenhaften Überlieferung überhaupt nicht ausmachen, doch wäre man geneigt zu glauben, daß der Xanthos-Melanthoskampf in Attika und Böotien bereits heimisch[1] war, als der Kult des schwarzen Vegetationsgottes Dionysos dort eindrang, und daß dieser wie in vielen anderen Fällen auch hier in Verbindung mit einer lokalen Legende oder einem einheimischen Ritual auf Grund inhaltlicher Verwandtschaft trat. Festzuhalten ist allerdings, daß in der Sage der blonde Sommergott erschlagen wird, während wir für die älteste *τραγῳδία* angenommen haben, daß der schwarze Ziegengott, der Doppelgänger des siegreichen Melanthos, von seinen Verehrern bei der orgiastischen Feier getötet wurde. Läßt die Sage auf eine Winter- oder Herbstfeier[2] schließen, so deutet das Verzehren des göttlichen Bockes, der nicht nur zur Unterwelt, sondern auch zur Vegetation Beziehungen hatte, auf ein Neujahrs-[3] oder Frühlingsritual.[4] Auch dem makedonischen, zum Heros herabgesunkenen Gotte Xanthos wurde im Frühling vor der Tag- und Nachtgleiche geopfert. Die Tötung in der einen oder anderen Form bezog sich also wohl im Herbst auf den Blonden, im Frühling auf den Schwarzen. Für das primitive Denken liegt darin kein Widerspruch, daß der nämliche Gott, der im Herbst überwunden oder vertrieben wird, im Frühling den Gegengott besiegt oder tötet. Der

[1] Die eine Sagenversion erwähnt Dionysos Melanaigis gar nicht. In Böotien tritt für Melanthos dessen Vater Andropompos ein. (Paus. IX, 5, 16.)

[2] Auch die Apaturien, für die die Sage als ätiologische Legende herhalten muß, fallen in die Zeit nach der Herbstnachtgleiche, für Samos und Kyzikos in den zweiten Monat nach dieser. Die zeitliche Übereinstimmung der Sage und des zugrundeliegenden Brauches mit dem jüngeren Feste der ionischen Gemeinden dürfte für die Entstehung der Fiktion eines ätiologischen Zusammenhanges die Erklärung abgeben.

[3] Ein derartiger magischer Brauch würde im Hinblick auf das Aussäen der neuen Saat begangen werden. Man vergleiche hiezu die von Mannhardt (a. a. O. I.², S. 394) erwähnte littauische Zeremonie aus dem siebzehnten Jahrhundert, bei der zu Anfang des Einsäens der Wintersaaten von den Bauern eine Ziege geschlachtet und das Fleisch in ritueller Weise verzehrt wurde.

[4] Eine Schwierigkeit liegt zunächst darin, daß der Orgiasmus im Dionysoskult, namentlich der parnassisch-delphische Dienst der Thyiaden, ursprünglich triëterisch gewesen zu sein scheint. Es gab jedoch vereinzelt Orgia, die alljährlich gefeiert wurden. Auch mochte sich im Laufe der Zeit aus »dem blutigen Ernste der dionysischen Liturgie« ein Drama *κατὰ μίμησιν* entwickelt haben, das jedes Jahr zur Aufführung gelangte (vgl. Nilsson, l. c. p. 693). Der thrakische Volksbrauch läßt eine derartige Entwicklung nicht ganz unglaubwürdig erscheinen.

ursprünglichen Vorstellung des Naturgottes war ja die Unsterblichkeit fremd. Ein ähnlicher Wechsel begegnet uns auch im dionysischen Sagenkreis. Dort finden sich in verschiedenen Varianten die gleichen Züge wie in der am Parnaß lokalisierten und von den Orphikern in allen Einzelheiten ausgeführten Legende: Verfolgen, Jagen, Zerreißen, sei es des Gottes durch seine Feinde oder in Vertauschung der Rollen eben dieser Feinde durch den Gott selber.[1] Was auf dem Parnaß dem Dionysos widerfahren ist, verrichtet er auf dem Kithaeron an Pentheus. Dem Lygurkos, der den Dionysos ins Meer gejagt hat, wird in der spartanischen Sage von Alkandros das Auge ausgeschlagen.[2]

Wenn die zwei korrelativen Vorgänge zeitlich zusammengeschoben wurden, entstand jener Typus von Bräuchen, bei dem Tötung und Epiphanie unmittelbar aufeinanderfolgten. Es sei auf die tiefere psychologische Begründung, die wir bei Erörterung der Pubertätszeremonien hiefür gegeben haben, verwiesen. Auch im thrakischen Karneval[3] wird der eine in ein Ziegenfell gehüllte Kalogheros zuerst erschossen und ersteht dann zu neuem Leben.

[1] Dionysos, der von den Mänaden zerrissene Gott, »wird selbst zu einem wilden Dämon«, *Ἀγριώνιος*, der gleichfalls rohes Fleisch verzehrt, *Ωμάδιος*, *Ωμηστής*, Stiere vertilgt, *Ταυροφάγος*, Menschen umbringt, *Ἀνθρωποῤῥαίστης* (Weniger: Feralis exercitus. Arch. f. Rel. X., S. 67).

Bei den Agrionien in Orchomenos spielt der den Frauen nachjagende Priester die Rolle des Dionysos, der vom einst Verfolgten (der wie ein Reh zerrissene Sohn der einen Minyade war an Stelle des Gottes getreten) zum Verfolger geworden ist. Ähnlich wird von Dionysos, der Widerstrebende in Raserei versetzte, überliefert, daß ihn Hera mit Wahnsinn schlug, worauf er in seinem Irrsinn den Nymphen entfloh.

[2] Usener: »Heilige Handlung.« Arch. f. Rel. 1904, p. 306. — Vgl. hiezu auch desselben Verfassers Aufsatz »Göttliche Synonyme«. Rhein. Mus. 53. Bd. (1898), S. 373:

»Die bekannteste Fassung des Mythus von der Vertreibung des Sommergottes ist die Erzählung der Ilias (Ζ 132 ff.) von Lykurgos, wie er den Dionysos und seine Ammen über das Nyseische Gefilde hinjagt und den Gott ins Meer zu flüchten nötigt. Das Gegenstück dazu ist die ins Frühjahr fallende Blendung oder Austreibung des Winters. So wird nach der Ilias (Ζ 139) und Eumelos (fr. 10, p. 192 K.) Lykurgos durch Zeus geblendet, und noch auf den Gesetzgeber Lykurgos ist die alte Göttersage übertragen worden, daß Alkandros der ‚Lichtmann', ihn verfolgt und ihm mit dem Stabe ein Auge ausgeschlagen habe.«

Usener merkt an, daß noch heute zu Heidelberg und anderwärts beim Einzuge des Sommers zu Mittfasten gesungen wird:

»Sommertag, Stab aus,
Blost em Winter die Aage aus.«

Über die Blendung als symbolischen Ersatz der Entmannung siehe die Arbeiten von Ferenczi (Imago 1912, Bd. I, S. 291 f.), Rank (Jahrg. 1, Heft 2 der Internationalen Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse), Eder (ebenda) u. a.

[3] Ähnlich in Thessalien und im südlichen Makedonien.

Nicht weit von jener Gegend im epirotischen Parga fand noch im vorigen Jahrhundert alljährlich Anfang Mai ein Scheinkampf zwischen zwei als christliche und türkische Krieger verkleideten Scharen statt, der mit der Gefangennahme des osmanischen Anführers, eines Paschas, abschloß. Tomaschek[1] hat in dem Kampfe ganz richtig eine neuere Darstellungsweise des alten Streites zwischen Sommer und Winter erkannt. Winterliche Gestalten des Vegetationsdämons sind auch die von Mannhardt für deutsche Pfingstbräuche[2] und von Eisler für das Unterwessener Fastnachtsspiel[3] nachgewiesenen Figuren in türkischer Tracht, wiewohl der Rationalismus späterer Erklärer mindestens in dem letztgenannten Brauch eine historische Erinnerung an den griechisch-türkischen Krieg des Jahres 1828 erblicken will.

Auch Ridgeway steht im Banne jener schon früher erwähnten Gewohnheit der gebildeten Griechen, die alten Kultbräuche als Gedächtnisfeiern eines bemerkenswerten geschichtlichen Ereignisses zu deuten. Er[4] verweist bei Besprechung der attischen Apaturienlegende darauf, daß in historischer Zeit beständig Grenzkriege zwischen Böotien und Athen geführt wurden, und meint, ähnliche Verhältnisse für eine noch weiter zurückliegende Vergangenheit annehmen zu dürfen. Für die Bezeichnungen des »Blonden« und »Schwarzen« gibt er folgende Erklärung: Seit dem Jahre 1000 oder schon früher war das herrschende Element in Böotien ein Volk, das vom oberen Balkan herabgewandert war; in der klassischen Zeit waren die Thebaner durch ihr lichtes Haar und ihren hohen Wuchs ausgezeichnet. Ihre Frauen galten deshalb für die stattlichsten in ganz Griechenland. Die Böotier standen so im Gegensatze zu der dunkelfärbigen Urbevölkerung, zu der die Neleiden von Pylos, die Familie des Melanthos, gehörte.

Die Namen »Xanthus« und »Xanthias« waren gewöhnliche Eigennamen ebenso wie etwa »Pyrrhus«,[5] »Melanthus« oder »Melanthius«.

---

[1] »Über Brumalia und Rosalia etc.« Sitzungsber. der Wiener Akademie d. Wiss. LX, S. 351 seqq., 1868.

[2] Mannhardt, a. a. O., I. S. 350, 352.

[3] Bayer. Hefte f. Volkskunde, 1. Jahrg. 1914, Heft 4.

[4] L. c. p. 83, 84.

[5] Es gibt aber auch in der Sage einen alten Doppelgänger des Apollon zu Delphi, der Pyrrhos hieß und von dem winterlichen Heros Orestes getötet wurde. Die Tötung des Pyrrhos gehört dem Spätherbst an und »stellt sich zu den bekannten Mythen von der Vertreibung des Sommers durch den Winter. Die Rolle,

Ich will nun nicht leugnen, daß ein bestimmtes historisches Ereignis oder historische Figuren möglicherweise vor den Hintergrund des alten rituellen Zweikampfes gestellt worden sind, wie ja auch in anderen Volksbräuchen die Gestalten Napoleons, Wellingtons, Ludwigs XVI., Martin Luthers und andere geschichtliche Persönlichkeiten auftreten, ohne daß man an eine Gedächtnisfeier irgend eines historischen Vorganges zu denken geneigt wäre, aber das Wesentliche bleibt doch der einen Naturvorgang symbolisierende Streit des Blonden mit dem Schwarzen.

Es ist ja recht unwahrscheinlich, daß gerade zwei als Gegner geschilderte historische Individuen die Träger gattungsmäßig anmutender Eigennamen, die zudem einen Gegensatz ausdrücken, sein sollten. Eine solche bloß allgemeine Unterscheidung nach der Rassezugehörigkeit ließe sich eher für eine Göttersage annehmen, in der etwa die Überwindung des Göttersystems der Urbevölkerung durch das des siegreichen Fremdvolkes durch die Gestalten eines lichten und dunklen Gottes verbildlicht werden würde. In diesem Falle würde freilich der lichte Gott Sieger bleiben müssen.[1]

Ridgeway beruft sich ferner zur Unterstützung seiner Behauptung, daß die Legende ein wirkliches Geschehen darstelle, darauf, daß der Messenier Melanthos aus der Familie der Neleiden stamme. Nun wissen wir, daß Neleus im griechischen Mythus ein Sohn des Poseidon und der Tyro war.[2] Nach dem Tode seines Stiefvaters, des Königs Kretheus, mit seinem Zwillingsbruder Pelias um die Herrschaft entzweit, wird er aus dem Lande vertrieben und siedelt sich in Pylos in Messenien an.[3] Wir hören weiter, daß die Ionier von Therme, dem späteren Thessalonike, ihre Apaturiensage im julianischen Kalender auf den 26. Oktober festgelegt haben: das ist der Gedenktag des heiligen Nestor, der

die Dionysos (Orestes war ein älterer Sondername dieses Gottes) hier spielt, entspricht dem Dionysos *Μελάναιγις*, während sonst wie bei den Ioniern Dionysos umgekehrt der Sommergott ist, der durch Lykurgos vertrieben oder wie der Lyaios in Thessalonike durch einen Neliden getötet wird.« (Usener, l. c. S. 334.)

[1] Ridgeway könnte immerhin für seine Auffassung anführen, daß in Attika und in Arkadien die »pelasgische« Schichte niemals unterdrückt worden war. Vgl. auch desselben Verfassers »The Early age of Greece«, Cambridge 1901, p. 682 ff.

[2] Die Verbindung des Neleus-Namens mit dem Chthonischen geht auch aus folgender Hesiodstelle (Theogon. 455) hervor: *Ἴφθιμόν τ' Ἀΐδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει, νηλεὲς ἦτορ ἔχων.*

[3] Usener: Göttliche Synonyme, a. a. O. S. 367: »Zu Athen wurde Melanthos geradezu Kultname des Poseidon.«

in der Arena den bis dahin unbesiegten Gladiator Lyaios überwand und sein christliches Bekenntnis sofort mit dem Tode büßte.[1] Hier läge es noch näher, an ein historisches Ereignis zu denken: doch der Name des Neliden Nestor und das Attribut des Dionysos (Lyaios), der diesmal für den Blonden eingesetzt ist, heißt uns an unserer früheren Deutung festhalten,[2] wenngleich eine Beziehung zu einem wirklichen Geschehen zugegeben werden kann.

Aus dem Leben Alexanders des Großen[3] ist uns ein einzelner Fall des Kampfspieles (das einen alten und festen Bestandteil des makedonischen Festes der Xandika bildete) bekannt, in dem die Gefolgschaft des Königs sich in zwei Scharen geteilt hatte, deren eine von einem »Alexander«, deren andere von einem »Dareios« angeführt wurde. Am Schlusse kam es zu einem Zweikampf zwischen den beiden Führern, bei dem zu guter Vorbedeutung der Alexandros siegte. Aber daraus wird doch niemand schließen wollen, daß das Duell zwischen Alexander und Dareios einen historischen Vorgang widerspiegelt.

Wenn Ridgeway mit seiner Auffassung recht behielte, daß die Sage vom Kampf zwischen Xanthos und Melanthos nichts als irgend einen Grenzstreit aus alter Zeit beinhalte, so wäre vollends unerfindlich, wie diese dazu kam, als Stiftungslegende der attischen Apaturien angesehen zu werden. Denn mit der Ableitung der Ἀπατούρια von ἀπάτη ist es, wie schon erwähnt, nichts. An einen inhaltlichen Zusammenhang ist auch bei unserer Interpretation nicht zu denken. Aber wir konnten immerhin nachweisen, daß die Apaturien mit der Tötung des Blonden im Herbste zeitlich zusammenfielen und den alten Brauch überlagert hatten. Welche Beziehung

---

[1] Usener: »Heilige Handlung«, S. 304, und »Göttliche Synonyme«, S. 370 f. Hinter dem Heiligen steht eine Figur der heidnischen Sage, der Lieblingsheld des ionischen Stammes, Nestor, ein Nelide wie Melanthos. Auch die dem heiligen Hippolytos zugeschriebene Todesart — »feris dilaceratus equis« — ist nicht historisch, sondern geht auf die Zerstückelung des alten Jahresdämons Hippolytos zurück (vgl. S. Reinach: Hippolyte, Arch. f. Rel. X., p. 49).

[2] Usener: »Göttliche Synonyme«, S. 372: »Denn der Lyaios der Legende spricht nur offen aus, was in der attischen Sage verdeckt gegeben ist, wenn sie Oinoe und Melainai als die Orte nennt, um deren Besitz gekämpft wurde. Es war ein Trauerfest um den gefallenen Dionysos, dem das alte, durch die Apaturien verdunkelte Fest galt, und die Legende hat auch das nicht vergessen, indem sie in dem Kaiser den Schmerz und die Trauer um den Gefallenen zur Darstellung bringt.«

[3] Eratosthenes bei Plutarch, Alex. 31 (Zitiert nach Usener, a. a. O. S. 302).

stellt aber Ridgeway zwischen dem zeitlich unbestimmten Grenzstreit und dem Feste der ἀ-πάτορες, d. h. der von gemeinsamem Vater abstammenden Geschlechter her?[1]

Es ist uns nicht überliefert, in welcher Form die rituelle Tötung des Gottes im Kulte von Eleutherai geschah. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß das orgiastische Bocksakrament, mit dem die ursprüngliche τραγῳδία verknüpft gewesen sein dürfte, eine Angleichung an den einen selbständigen Typus darstellenden Kampf zwischen Sommer und Winter erfahren hatte. Der entscheidende Schritt erfolgte, als die Verehrer des Gottes – ähnlich wie im Zagreusmythus – von einer späteren Zeit oder von fremden Beobachtern, die den Sinn des altertümlichen Rituales nicht begriffen, zu Feinden umgedeutet wurden. Abgesehen davon, daß sowohl die orgiastische Form als auch der Zweikampf zwischen Sommer und Winter Beziehungen zur Vegetation aufweisen, war eine weitere Übereinstimmung dadurch gegeben, daß ebenso, wie im Streite der Jahreszeiten bald der lichte Gott den dunklen, bald der dunkle den lichten überwindet, Dionysos einmal von seinen Feinden zerrissen wird, ein anderesmal selbst seine Feinde vernichtet. Später konnte dann leicht der σπαραγμός einer anderen Todesart Platz machen.[2] Aber zweierlei deutet noch immer auf den alten orgiastischen Brauch: die Jahrtausende überdauernde Bezeichnung τραγῳδία hat doch sicherlich zur Voraussetzung, daß sich auch die Teilnehmer an dem primitiven Maskenspiel, das sich aus der wilden Wirklichkeit der dionysischen Liturgie entwickelt hatte, in Bocksfelle gleich den καλογέροι des heutigen thrakischen Karnevals, hüllten, ferner ist in den Tragödien, die dem dionysischen Sagenkreis ihren Stoff entnehmen, der Gegner des Gottes zumeist sein eigener Doppelgänger ⟨Pentheus⟩,[3] so daß die ursprüngliche Einheit des sakramentalen Ritus klar hervortritt. Ich weiß nicht,

---

[1] Die Tatsache, daß beim Zweikampf hinter der angeblich historischen Persönlichkeit des Xanthos die Erscheinung des Gottes mit dem schwarzen Ziegenfell auftaucht, möchte ich nicht pressen, da sehr wohl zu einer rein geschichtlichen Begebenheit Mythisches dazutreten kann, ohne ihren Charakter zu berühren.

Nach Usener erweist sich durch zahlreiche, auch nichtgriechische Repliken die List, durch die Melanthos den Sieg erlangte, als alter Bestand des Mythus.

[2] Das Zerreißen ließ sich im liturgischen Drama κατὰ μίμησιν wohl auch schwer darstellen.

[3] Mit dem ursprünglichen Narzißmus des Kultes steht der Unsterblichkeitsglaube in einem tiefen Zusammenhange.

ob es ein Zufall ist, daß auch im thrakischen Brauch der eine Kalogheros durch den andern, der sich in der Erscheinung fast gar nicht von ihm unterscheidet, getötet wird. Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß in Viza von Dawkins ein Knabe in der Rolle des Kalogheros beobachtet wurde, der Gesicht und Hände geschwärzt hatte. Die Vermutung läßt sich nicht abweisen, daß dieser einmal den Melanthos dargestellt hat. Ob nun Melanthos, wie Usener[1] meint, schon ursprünglich ein Sondername des Dionysos war oder erst später mit Dionysos Melanaigis verschmolz: sicher ist, daß im Winterdrama der schwarze Gott den blonden Gegner überwand, indes im Frühlingsrituale der lichte Gott obsiegte. Tragisch würde eigentlich nur das Winterdrama sein, weshalb Farnell[2] geneigt ist, darin die Keimzelle der attischen Tragödie zu erblicken. Eine Schwierigkeit ergibt sich freilich dadurch, daß die in schwarze Bocksfelle gekleideten Teilnehmer, die *τράγοι*, ja die Totenklage über Dionysos Melanaigis und nicht über den blonden Gott, mag dieser einem vorklassischen Apollon,[3] Pyrrhos oder sonst einem heroischen Doppelgänger entsprechen, angestimmt haben sollen. Jedenfalls machte sich auch hier — gleichwie bei vielen anderen Kultbräuchen — frühzeitig die Neigung geltend, die *δρώμενα* von ihrer Jahreslage loszulösen und zu einer neuen Einheit im Dienste ganz bestimmter psychischer Tendenzen zu verbinden. Die Logik des primitiven Rituals mochte sich leicht über Widersprüche hinwegsetzen, die im tieferen psychischen Sinne gar nicht bestanden. Wenn wir im Auge behalten, daß die Natur- und Jahresgötter entgegengesetzter Wertung fähig waren, wundern wir uns nicht mehr, daß Dionysos das eine Mal als schwarzer Gott den Sommergott erlegt und ein anderes Mal als Lyaios durch einen Neliden getötet wird.

Im thrakischen Frühlingsspiel wird der eine Ziegenmann von dem andern erschossen, hierauf von seiner Frau und den übrigen Anwesenden mit ungestümer Klage betrauert und erwacht schließlich zu neuem Leben. In Thessalien wird der ähnlich kostümierte Darsteller von dem Araber, dessen Gesicht geschwärzt ist, erschlagen, von der Braut, um derentwillen der Streit aus-

[1] »Götternamen«, S. 21. — Der Beiname ist wieder durch Unterordnung eines alten unpersönlichen Sondergottes ionischer Sage entstanden, dem als Widerpart Xanthos gegenübersteht (l. c. S. 221).

[2] L. c. p. 237.

[3] Vgl. hiezu Usener: »Heilige Handlung«, S. 334.

gebrochen ist, beweint und vom Arzte, dessen Rolle bisweilen vom Araber gegeben wird, wieder ins Leben gerufen.

Diese Bräuche, deren Bedeutung als Vegetationsbegehungen schon früher dargelegt wurde, zeigen, gemessen an dem obigen Schema des Kampfes zwischen Sommer und Winter, die Eigentümlichkeit, daß zwei ursprünglich selbständige Stücke aneinandergeschoben zu sein scheinen: der junge oder lichte Dämon wird vom alten oder schwarzen im Kampfe getötet, dann allgemein, namentlich von den Frauen betrauert und feiert am Ende seine siegreiche Auferstehung

So ähnlich müssen wir uns wohl auch den dramatischen Vorgang in der ländlichen Frühlingsfeier vorstellen, aus der die attische Tragödie hervorgegangen ist.

Wir begnügen uns nicht mit der naturmythologischen Deutung des Dromenons, die über gewisse Widersprüche nicht hinweg kommt, und suchen den individualpsychologischen Sinn zu erforschen, der uns allein befriedigende Aufklärung zu geben verspricht. Dabei brauchen wir bloß an Bekanntes anzuknüpfen. Denn von dort fällt ein Licht auch auf die Gestaltung der attischen Tragöde und läßt uns im psychischen Mittelpunkte verschiedenartiger dramatischer Bräuche ein und dieselbe unbewußte individuelle Wunschphantasie und deren Reaktionsbildungen erblicken.

Die Analyse des modernen thrakischen Vegetationsfestes ergab, daß seine Handlung durch den Ödipuskomplex des Sohnes determiniert ist. Für seine auf den Besitz der Mutter gerichteten Wünsche wird er von einem Doppelgänger getötet und skalpiert, hernach von der Mutter betrauert und schließlich zu neuem Leben erweckt. In der Tötung durch ein »alter ego«,[1] also eigentlich durch sich selbst (Selbstmord) gelangt die talionsartige Selbstbestrafung für das begangene oder phantasierte Verbrechen (Beseitigung des Vaters) zum Ausdruck, aber indem der Sohn vom Tode wieder aufersteht, setzt sich der verbotene Wunsch dennoch durch: der Sohn tritt an Stelle des Vaters, wobei sich auch die einer zärtlichen Strömung im Seelenleben entstammende Identifizierungstendenz geltend macht.

[1] Gleichzeitig ist der Vater der Repräsentant dieser verurteilenden psychischen Instanz. In dieser Doppelheit liegt für das Unbewußte kein Widerspruch.

In der thessalischen Variante wird der Sohn im Streit um die Mutter vom Vater erschlagen und von diesem neu belebt. Hier beobachten wir den nämlichen Inhalt wie in den Pubertätsriten, deren unbewußte Bedeutung von Reik erschlossen wurde. Die angebliche Tötung der Kandidaten bei den Knabenweihen stellt sich als talionsartige Bestrafung ihrer unbewußten Mordgelüste dar. Diese Bestrafung geht von der von unbewußter Vergeltungsfurcht beherrschten Vätergeneration aus und ist der Ausdruck der den Jünglingen zugewendeten feindseligen und rachsüchtigen Wünsche dieser Männer. In den Auferstehungsriten dürfen wir dagegen die Äußerung der zärtlichen Reaktion auf diese unbewußten Todeswünsche erklicken; die Wiederbelebung kann als die gelungene Identifikation mit der Vätergeneration dargestellt werden. Auch in dieser anscheinend völlig geglückten Identifikation entfaltet noch die Ambivalenz ihre Wirksamkeit; denn in ihr haben nicht nur die zärtlichen Regungen ihren adäquaten Ausdruck gefunden, sondern auch die feindseligen Gefühle, indem die Jünglinge durch ihre Auferstehung nun wirklich die Stelle des Vaters einnehmen, wie sie es durch den unbewußten Vatermord zu erreichen wünschten.

Der thrakische Brauch zeigt in den wesentlichen Zügen Übereinstimmung mit dem Mythentypus,[1] der in den verschiedenartigen Dromena des Vegetationsgeistes oder — nach Harrison[2] — »Eniautosdämons« seine dramatische Darstellung findet. Es scheint, daß die Entstehung dieser Mythen in eine Zeit fiel, in der der Ackerbau eingeführt wurde und die patriarchalische Familienordnung langsam erstarkte.[3]

G. Murray hat in einem Kapitel[4] von Harrisons mehrfach erwähntem Buche »Themis« den Versuch unternommen, die formellen Bestandteile einer großen Anzahl[5] attischer Tragödien aus

[1] Es sind dies die Mythen, in deren Mittelpunkte jugendliche Gottheiten, wie Dionysos, Zagreus, Pentheus, Orpheus, Hyppolytos, Aktäon, Attis, Adonis, Thammuz, Osiris u. a. stehen.

[2] Harrison (Themis, p. XIII) hält den von Frazer nach dem Vorbilde Mannhardts geprägten Ausdruck »Tree-Spirit, Corn-Spirit, Vegetation-Spirit« für zu eng, da an den Wachstumsgeist nicht nur das Schicksal der Vegetation, sondern der ganze Weltprozeß von Verfall, Tod und Erneuerung gebunden ist. *Ἐνιαυτός* bedeutet im Gegensatze zu *ἔτος* eine Periode im etymologischen Sinn, einen Kreislauf des Wachsens und Schwindens.

[3] Vgl. hiezu Freud: Totem und Tabu, S. 141.

[4] L. c. p. 341—363.

[5] Murray räumt dem Sacer Ludus, der dem Dramentypus der »Schutzflehenden« zugrundeliegt, nur eine Bedeutung an zweiter Stelle hinsichtlich des Einflusses auf die Tragödie ein (l. c. p. 361).

dem alten liturgischen Drama von Tod und Wiedergeburt des »Eniautosdämons« abzuleiten, innerhalb dieser sakralen Gliederung seien bloß an Stelle des Dämons und seiner Geschichte andere Personen und Ereignisse getreten. Der Inhalt des ἱερὸς λόγος und der »heiligen Handlung« soll regelmäßig folgender sein:

1. Ein Agon[1] oder Kampf, das Jahr gegen seinen Feind, Licht gegen Dunkelheit, Sommer gegen Winter.

2. Ein Pathos des Jahresdämons, gewöhnlich ein ritueller oder Opfertod, wobei Adonis oder Attis durch das Tabutier getötet, der Pharmakos gesteinigt, Osiris, Dionysos, Pentheus, Orpheus, Hippolytos in Stücke gerissen werden (σπαραγμός).

3. Ein Bote. Denn dieses Pathos scheint selten oder niemals vor den Augen der Zuhörer wirklich stattzufinden (die Ursache ist leicht einzusehen). Es wird von einem Boten verkündigt. Es kommt die Nachricht, daß der große Pan, Thammuz, Adonis, Osiris tot sind, der Leichnam wird oft auf einer Bahre hereingetragen. Dies hat zur Folge:

4. einen Threnos oder eine Totenklage. Besonders charakteristisch ist jedoch die Aufeinanderfolge entgegengesetzter Affekte, der Tod des Alten ist auch der Triumph des Jungen.

5. und 6. Eine Anagnorisis — Entdeckung und Wiedererkennung — des getöteten und verstümmelten Dämons, der seine Auferstehung (aus dem Grabe), Apotheose oder Epiphanie folgt. Murray bezeichnet die Auferstehung mit dem allgemeinen Namen Theophanie. Sie geht natürlich Hand in Hand mit einer Peripeteia oder einem Wechsel von Schmerz zu Freude. Die Reihenfolge ist also: Agon, Pathos, Bote, Threnos, Anagorisis, Theophanie.

Diese rituellen Elemente bilden gleichsam das Knochengerüst der Tragödie.[2] Murray weist an den Dramen der drei großen attischen Tragiker nach, daß fast überall der starre liturgische Bau die lebendig bewegte Hülle des freien Kunstwerkes trägt, wenngleich begreiflicherweise die einzelnen Bestandteile nicht immer vollständig erhalten und bisweilen durcheinandergeschoben sind. Die strenge Folge ist in jenen Stücken am reinsten bewahrt, deren

[1] Der griechische Schauspieler heißt ἀγωνιστής. — Der Agon wird später zum Redekampf (Aias, Medea).

[2] Die Verlegung der Tragödie in den Frühling war infolge ihrer Herkunft aus dem Ritual, das die Wiederauferstehung des Vatermörders feierte, psychologisch notwendig.

Held mit dem Dämon des alten Sacer Ludus (Dionysos, Hippolytos, auch Orestes)[1] identisch ist.[2]

Murray macht darauf aufmerksam, daß die Peripeteia in den einzelnen Tragödien sich gewöhnlich nicht von Trauer zu Freude, sondern umgekehrt, von Freude zu Trauer, vollzieht, und versucht diese Schwierigkeit mit der Annahme zu beseitigen, daß die Tragödien ursprünglich als Tetralogien, die aus drei Tragödien und einem abschließenden Satyrspiele bestanden, gedichtet wurden.

Aus unserer bisherigen Untersuchung läßt sich ohne weiteres erkennen, daß der Inhalt des oben beschriebenen Mythentypus auf die gleichen unbewußten Komplexe zurückgeht wie der zweizeitige Ritus von Tod und Wiedergeburt bei den Knabenweihen, wenn auch beide verschiedenen Schichten des Seelenlebens entstammen. Auch hier versucht der Sohn in rebellischem Kampfe mit dem Vater (symbolische Darstellung durch Gegensatzpaare, wie Licht und Dunkelheit, Sommer und Winter u. ä.) den Mutterinzest durchzusetzen und wird von dem ergrimmten Vater (bisweilen in der primitiven Form des Totemtieres) als Vergeltung

---

[1] Usener (Heilige Handlung. Arch. f. Rel. 1904, S. 332 ff.) hält dafür, daß Orestes in Delphi ein Winterdämon und »Doppelgänger« des Dionysos (vgl. hiezu den *Διόνυσος Ὄρειος*) war, wie Pyrrhos des Apollon. — Murray (Themis, p. 356) macht auf die Parallele zwischen der Nachricht vom Tode des Orestes, seiner Beweinung und seiner Wiederkehr als Lebender und dem Schicksale des Daimon Dionysos, Osiris etc. aufmerksam. In Sophokles' »Elektra« beschreibt der Pfleger genau den vorgeblichen Tod des Orestes bei den pythischen Spielen, sein *σπαραγμός* erinnert an den des Hippolytos.

[2] Die zweite Hälfte der »Bacchae« des Euripides gliedert sich — um ein Beispiel Murrays anzuführen — folgendermaßen:

787—976: Ein langer Agon, durch einen Chortanz geteilt, 862—911. Dionysos rechtet vergeblich mit Pentheus, beginnt dann in 919 den bakchischen Einfluß auf ihn auszuüben, bis ihm Pentheus, schon halb bezwungen, ins Haus folgt: nach dem Chor erscheinen die zwei wieder, der Kampf ist bereits entschieden und Pentheus in der Gewalt des Eroberers, sie gehen ins Gebirge hinaus.

Chor, dann 1024—1152: Pathos, *Σπαραγμός* des Pentheus, von einem Boten erzählt und mit heftiger Gemütsbewegung aufgenommen.

1153—1329: ein gegliederter Threnos, der zuerst aus einem wilden Triumphtanz *ἀντὶ θρήνου* besteht, dann aus einem eigentlichen langen Threnos und in der Mitte — gerade an der richtigen Stelle — die Sammlung der Überreste von Pentheus' Leichnam (Wiedererzeugung) und seine Wiedererkennung durch Agave enthält.

1330, beziehungsweise in der Lücke vor 1330: Epiphanie des Dionysos.

Hier haben wir die vollständige Reihe: Agon, Pathos und Bote, Threnos, Anagnorisis, Peripeteia und Epiphanie. Der Dämon — Pentheus ist ja nur ein Doppelgänger des Dionysos — wird bekämpft, in Stücke gerissen, als tot verkündigt, beweint, gesammelt, wiedererkannt und in seinem neuen göttlichen Leben geoffenbart.

für seine Kastrationswünsche und Mordimpulse entmannt (Attis)[1] und getötet. Der σπαραγμός stellt sich gleichfalls vom Standpunkte der mythenbildenden Phantasie als Ausdruck des Schuldgefühles des Sohnes dar, als talionsartige Bestrafung für jene Tat, die nach Freud eine Wiederholung der Ermordung (und Entmannung) des Urvaters durch den Brüderclan ist.[2] Der heilige Eber, der den Adonis[3] und Attis tötet, wurde ursprünglich selber bei der Totemmahlzeit, die »die denkwürdige verbrecherische Tat« der Urzeit erneuerte,[4] von allen Stammesmitgliedern verzehrt. Der gesteinigte Pharmakos, den Murray anführt, war der Sohn, der die Schuld aller Brüder, den Vatermord, auf sich genommen hat und deshalb erschlagen wird.[5] Auch Dionysos, Pentheus,[6] die von ihrem Doppelgänger, der zugleich ihr Feind ist, getötet werden, büßen für das nämliche Verbrechen.

Das Pathos des Sohnes wird ebensowenig vor den Zuschauern aufgeführt, als die Martern und Peinigungen der Novizen gewöhnlich in der Öffentlichkeit vorgenommen werden. Es erscheint

[1] Pausanias (8, 34, 1 ff.) erzählt, daß die Eumeniden, als sie den Orest in Raserei versetzen wollten, ihm in schwarzer Gestalt erschienen sein sollen; nachdem er aber den Finger abgebissen, seien sie ihm wieder weiß erschienen und bei diesem Anblick sei er wieder zu sich gekommen.

Orest befriedigt im Bilde der Mordtat an seiner Mutter seine inzestuösen Impulse; das Schuldbewußtsein, das, in die Außenwelt projiziert, die Erinnyen schwarze Gestalt annehmen läßt, schwindet erst, nachdem sich Orest zur Sühne entmannt hat. Der Finger ist ein geläufiges Penissymbol. (Phallischer Charakter der Daktylen!)

Die Deutung als Selbstentmannung findet sich zuerst bei O. Rank (Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. 1912, S. 333), wo weitere Belege für die Gleichstellung Daktylos (Finger) = Phallos angeführt werden.

[2] Vgl. Freud: Totem und Tabu.

[3] Nach Mannhardt war der getötete Adonis eigentlich nichts anderes als ein Eber (Identifizierung mit der theriomorphen Vaterfigur), so wie nach Reinach (Hippolythe. Arch. f. Rel. X., p. 53) Dionysos Zagreus ein Stier, Pentheus ein Rehkalb, Orpheus ein Fuchs, Aktäon ein Hirsch war.

[4] Freud, l. c. S. 131.

[5] Jeder tragische Held ist eigentlich ein Sündenbock, der unsere Schuld und die uns zugemessene Strafe auf sich nimmt.

[6] In den »Bacchen« des Euripides findet sich eine symbolische Darstellung des Hieros gamos zwischen Sohn und Mutter und der Kastration, worauf C. G. Jung in »Wandlungen und Symbole der Libido« (l. c. IV. 1, S. 452) hingewiesen hat. »Pentheus, neugierig, die Orgien der Mänaden zu erspähen, klettert auf eine Fichte, er wird aber bemerkt von seiner Mutter, die Mänaden fällen den Baum und Pentheus wird, für ein Tier gehalten, von ihnen in der Raserei zerrissen, als erste stürzt sich die eigene Mutter auf ihn. In dieser Mythe ist die phallische Bedeutung des Baumes (Fällen = Kastration) und seine Mutterbedeutung (Besteigung und Opfertod des Sohnes) vorhanden . . « Über die mütterliche Bedeutung des Baumes siehe a. a. O. S. 262 ff. u. passim., sowie J. M. Robertson, Die Evangelienmythen, Jena 1910.

Dionysos hatte den Beinamen Dendrites und in Böotien soll er ἐνδέδρος geheißen haben. Bei der Geburt des Dionysos pflanzt Megaira die Fichte auf dem Kithairon. Auch das Baumtragen (die ϑαλλοφορία) spielt im Kulte des Dionysos eine Rolle (a. a. O. S. 369).

bloß ein Bote, der den Tod des großen Pan,[1] Thammuz, Adonis, Osiris meldet. Diese Nachricht ruft Weinen und Wehklagen der Mutter und der übrigen Frauen hervor. Auch die Mütter der Novizen jammern, wenn der Teufel oder ein anderes Ungeheuer sich anschickt, diese zu töten.

So wie im liturgischen Drama der Dämon des neuen Jahres bisweilen den des alten Jahres (auch in Tiergestalt) erschlägt, wird in manchen Pubertätsriten das Schicksal der Väter durch die Männergesellschaft nachgeahmt, um den Sohn abzuschrecken. In der Jünglingsweihe des Nangabundes auf einer der Fijiinseln wird den Novizen die Realisierung ihrer feindseligen Regungen gegen die Väter mit der Absicht vor Augen geführt, sie mit Furcht und Reue zu erfüllen. Der unbewußt gewordene Sinn ist ja der gleiche, ob nun der Vater oder der Sohn getötet wird.

Die ambivalente Einstellung gegenüber dem Vater findet bei seinem Tode in den zwei Gegensatzstimmungen des Threnos und des Triumphgesanges ihren Ausdruck. »Le roi est mort, vive le roi!« In den »Bacchen« folgt auf die Zerfleischung des Pentheus zuerst ein wilder Triumphtanz, dann eine Totenklage. In den attischen Oschophorien wurden nach Plutarchs[2] Bericht beim Trankopfer die Worte Ἐλελεῦ, Ἰοὺ, Ἰού ausgestoßen; das eine drückte Schrecken und Verwirrung aus, das andere war als Ausruf der Freude beim Ausgießen der Trinkspende und Absingen des Päans üblich.

Der ἱερὸς λόγος bringt die Worte mit der Rückkehr des Theseus aus Kreta nach Athen und dem durch Theseus verschuldeten Tode seines Vaters, des Königs Aigeus,[3] in Verbindung.[4]

[1] »Der große Pan ist tot.« Ein derartiger Ausspruch deutet auf den Sturz einer mächtigen Vaterfigur hin. Historisch betrachtet, steht ja hinter der Tötung des sich empörenden Pan-Sohnes die Ermordung des Pan-Vaters. Vgl. hiezu Felszeghy: Panik und Pan-Komplex. Imago 1920, Heft 1.

[2] Vit. Thes. XXII.

[3] König Aigeus stürzte sich von einem Felsen ins Meer, da sein Sohn Theseus und dessen Begleiter entgegen der Verabredung das Segel zu hissen vergaßen. Wenn man sich daran erinnert, daß Theseus vorher den Minotaur erschlagen hat, erscheint die Vermutung begründet, daß Aigeus ursprünglich von seinem Sohne getötet wurde.

Plutarch spricht es an einer späteren Stelle (Comp. Thes. c. Rom. V.) geradezu aus, daß Theseus wegen seiner Vergeßlichkeit und Hintansetzung des Befehles, ein anderes Segel aufzuziehen, nicht von der Beschuldigung des Vatermordes freigesprochen werden könne. Wie eine Vergeltung für das eigene Verbrechen mutet es an, daß Theseus auf Skyros seinen Tod durch Lykomedes findet, der ihn aus Sorge, daß Theseus ihn der Herrschaft berauben könnte, hinterlistig von einem Felsen stößt.

[4] Vgl. auch Harrison: Themis, p. 318 f.

An die in der Ritenabfolge anschließende Anagnorisis, die Entdeckung und Wiedererkennung des getöteten und verstümmelten Dämons, ist die Peripeteia, der Umschwung von tiefster Trauer zu höchster Freude, fixiert. Er tritt bei der Auferstehung des Sohnes ein. Derselbe Gefühlsgegensatz läßt sich – nur in schwächerem Maße – bei dem zweizeitigen Pubertätsritus von Tod und Wiederauferstehung beobachten. Der Grund für diese Kontrastminderung liegt darin, daß die unbewußte Tendenz der Knabenweihen mit der des Rituals von Tod und Wiederbelebung des Gottes nicht übereinstimmt. Jene geht dahin, eine dauernde Entfremdung von der Mutter herbeizuführen, wenngleich es tatsächlich zu einer unbewußten partiellen Realisierung des infantilen Inzestbegehrens[1] kommt, in dieser setzt sich der Sohnestrotz kühner durch, indem der jugendliche Gott nach seiner Bestrafung durch Entmannung und Tötung aufersteht und an Stelle des Vaters neuerlich die mütterliche Gunst genießt.

C. G. Jung[2] hat mit Recht in dem Motiv des Verlorengehens und Wiederfindens eine kultische Parallele zum Motiv des Sterbens und Wiedergeborenwerdens erkannt. Im Sacer Ludus sind es die Frauen, die den Toten zum Leben wieder erwecken,[3] während in den Jünglingszeremonien der Kandidat vom Vater-Totem wiedergeboren wird.

Gestützt auf die Ergebnisse der Psychoanalyse, dürfen wir vielleicht nunmehr die von Murray[4] aufgeworfene Frage, warum in der Tragödie die Peripetie von Freude zu Trauer und nicht umgekehrt – wie im liturgischen Drama – stattfindet, dahin beantworten, daß das zunehmende Schuldbewußtsein des Sohnes, Reue und Gehorsam eine derartige Aufeinanderfolge der Affekte verlangten. Übrigens scheint die Theophanie nur zurückgedrängt,

[1] Weil die Objektwahl nunmehr nach dem Vorbilde der Mutter erfolgt.

[2] Wandlungen und Symbole der Libido. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. IV. 1. S. 373. – Das Suchen und Finden des Gottes (Osiris, Krischna, Orpheus, auch Aias) ist ein typischer Zug des Zeremonials des Jahresgottes.

[3] Silberer (Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien und Leipzig 1914, S. 57, Anm. 1) entdeckt verwandte Züge in der Christuslegende. Der Leichnam Jesu wird von Frauen in ein Tuch gewickelt und in ein Grab gelegt. Das Grab – befindet sich in einem Garten. Lauter Uterussymbole des Verjüngungsmythos.

[4] Murrays Erklärung übersieht die in sich geschlossene Einheit der einzelnen Tragödie und steht und fällt mit der Annahme eines gemeinsamen Ursprunges der Tragödie und des Satyrspieles.

nicht beseitigt worden zu sein, ihre Spur läßt sich noch in vielen Fällen nachweisen.

In der Tragödie kommt auch dem Tode des Helden eine andere Gefühlsbewertung durch den Zuschauer zu als dem gleichen Ereignis im kultischen Drama. Hier herrscht ungemischte Trauer, dort neben dem Schmerz etwas, was man »die Lust am Untergange des Helden«[1] genannt hat. Dies führt zu dem Problem des Zuschauers, das hier nicht weiter erörtert werden soll. Die Teilnehmer an der kultischen Feier identifizieren sich völlig mit dem leidenden Gott oder Dämon, die Zuschauer im Theater bewahren daneben ein Gefühl seelischer Distanz.

Dieterich[2] hat bereits das »tragische Moment« der griechischen Tragödie, die Peripeteia, die für die Entwicklung einer jeden dramatischen Handlung unerläßlich zu sein scheint, mit dem Umschlag von Trauer zur Freude, von Dunkelheit und Zeichen des Schreckens zum Licht und zur Entdeckung des wiedergeborenen Gottes in den Dromena von Eleusis in genetischen Zusammenhang gebracht. Er verweist darauf, daß die Peripetie der Mysterien überhaupt – auch der des Attis, Adonis, Osiris, Dionysos – mit einer Anagnorisis regelmäßig Hand in Hand geht. Stets ist es ein Übergang von Nacht zum Licht, vom Tod zum Leben, »vom Verloren zum Gefunden«. Die liturgischen Formeln: *Ἔφυγον κακόν, εὗϱον ἄμεινον – νυμφίε, χαῖϱε, νέον φῶς – εὑϱήκαμεν συγχαίϱομεν-ϑαϱσεῖτε μύσται τοῦ ϑεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰϱ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηϱιά*, bestätigen durchaus diese enge Verbindung der Peripeteia mit der Anagnorisis und lassen es verständlich erscheinen, daß in der antiken Theorie, wie sie Aristoteles in der Poetik (VI. Kap.) vorträgt, die Schicksalswendungen und Wiedererkennungen zu den bedeutsamsten Elementen der Tragödie gezählt

---

[1] »Die Lust am Untergang des Helden, an seinem ‚Tode' ist nur durch eine Vergleichung mit dem Erwachen aus einem schweren Traum oder mit dem Freudegefühl nach der Genesung von einer Krankheit (Neurose) verständlich. Dieser ‚Tod' wird weder vom Zuschauer noch vom Künstler als ‚Sterben' empfunden . . . Der Held ist gestorben, sein ‚Tod' ist die Sichtbarkeit der Wunscherfüllung in ihrer höchsten Form.« O. Rank: Der Künstler. 1907. S. 51.

Der Tod stellt ein Kompromiß zwischen den Wünschen des Unbewußten und der richtenden Instanz im Seelenleben dar: im Tode, den der Held zur Sühne erleidet, wird er auch mit der Geliebten vereinigt. Vgl. auch Nietzsche: Geburt der Tragödie, S. 116: »Der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird.«

[2] L. c. p. 179 ff.

werden. Für ihr Nebeneinander liegt durchaus keine logische Notwendigkeit vor und so kann es nur historisch erklärt werden: eben durch ihre gemeinsame Herkunft aus dem liturgischen Drama, wo der tote Gott gefunden und wiedererkannt wird.

Mit der früher ausgesprochenen Vermutung, daß vor allem das wachsende Schuldgefühl des Sohnes, die zunehmende Angst vor der väterlichen Autorität den Stimmungsumschwung nach der entgegengesetzten Richtung herbeigeführt hat,[1] stimmt Dieterichs Bemerkung überein, daß es in der ältesten Tragödie einerlei bleibt, ob die Peripetie vom »Guten zum Bösen« oder vom »Bösen zum Guten« sich vollzieht, »jedenfalls blieben beiderlei *περιπέτειαι* möglich und wurden beide Arten gehandhabt«.[2]

Es lag nahe anzunehmen, daß der auf die Omophagie folgende Threnos des dionysischen Sacer Ludus jene Stelle bezeichnet, an der die Verschmelzung mit der herkömmlichen alten Totenklage, die dem allgemeinen Menschenlose galt, stattfand. Mit ihr zugleich drangen die durch den Toten- und Heroenkult in ihrer Gestaltung wesentlich beeinflußte Heldensage und der Heroendithyrambus in die dionysische Liturgie[3] ein und brachten der Tragödie den Reichtum nichtdionysischen Stoffes, während die Totenklage selbst der zwiespältigen Sprachform der Tragödie ihr Gepräge aufdrückte.

Völlig im Einklange mit allgemeinen psychologischen Erwägungen steht es, von vornherein zu vermuten, daß im ursprünglichen Ritual des Dionysos, aus dem sich die Tragödie entwickelt hat, der durch den Inzestimpuls bestimmte Sohnestrotz kräftig zum Ausdrucke kam und erst allmählich von dem widerstreitenden Schuldgefühle des Sohnes verdrängt wurde.[4] Da erscheint es nun nicht

---

[1] Die unbestrafte Auflehnung des Sohnes gegen den Vater schafft sich im Satyrspiel und in der Komödie Ausdruck. Wenn man die psychischen Niveauunterschiede zwischen Tragödie und Komödie außer acht läßt, hat Murrays Annahme für die spätere Zeit ihre Berechtigung.

[2] L. c. p. 179.

[3] Von den fünf Tagen des Festes der Großen Dionysien waren mindestens vier der lyrischen und dramatischen Darstellung der Heldensage gewidmet.

[4] Der »Hippolytos« des Euripides läßt schön erkennen, wie das ursprüngliche Motiv der Liebe des Sohnes zur Mutter manifest umgebogen wurde. Die scheinbare Sprödigkeit des Helden gegenüber den Liebesansprüchen seiner Schwiegermutter Phädra entspricht dem Umkehrungsmechanismus bei der Paranoia. Artemis, deren Dienst Hippolytos sich weiht und die am Schlusse des Dramas erscheint, um ihm die nach seinem Tode bevorstehenden Ehren zu verkündigen, ist die Vertreterin des jungfräulichen Muttertypus (Artemis galt auch als Mutter des Dionysos, einer anderen Hypostase des Jahreshelden), während Aphrodite und ihre Hypostase Phädra die Mutter als Dirne darstellen.

verwunderlich, daß der Kult der eleusinischen Mutter alles Lebens, der Menschen und der Erde, wie Dieterich als erster nachgewiesen hat, nachhaltige Spuren in der altattischen Tragödie hinterlassen hat. Der historische Zusammenhang der Peripeteia und des Anagnorismos mit dem Drama von Eleusis gewinnt so auch erhöhte psychologische Bedeutung.

Ursprünglich scheint aller Mysterienkult in Beziehung zu einer Muttergottheit zu stehen und chthonisch zu sein. In ihm tritt der einzelne Adept durch bestimmte sakrale Handlungen in ein besonderes persönliches Verhältnis zu jener. Die Dromena bewirken, daß die unterirdische Mutter seine Mutter wird. Die Hoffnung des einzelnen auf Unsterblichkeit gründet sich darauf, daß er in die Mutter Erde eingeht und von ihr wiedergeboren wird. Durch den sakramentalen Akt soll dieser Mutterinzest, genauer: die Heimkehr zur Mutter gewährleistet werden. Gleichwie Dionysos-Jakchos, Sohn und Gemahl der Demeter, mit ihr die heilige Hochzeit feierte,[1] war auch der Myste, der *νέος Διόνυσος*, der Vereinigung mit der Muttergottheit gewiß. Die liturgische Vorstellung von der Vereinigung des Kindes mit dem Vater – der Myste ist dem Gotte gegenüber stets in femininer Einstellung – wurde nach Analogie der Muttermysterien gebildet und tritt bedeutsam erst in der Spätzeit antiker Kulte hervor, nicht unbeeinflußt durch die stoische Lehre von dem einen sorgenden Vatergott.[2]

In den orphischen Mysterien Unteritaliens, deren dionysischer Charakter[3] für einzelne Fälle feststeht, kehrt das nämliche liturgische Bild – *δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλειάς* – wieder; der kultische Akt verbürgt dem Mysten die Wiedergeburt als unsterblicher Gott aus der göttlichen Mutter[4] ⟨*Θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βρότοιο*⟩.

---

[1] Die Kirchenväter erblickten in der Tatsache, daß Dionysos als Bräutigam auftritt, einen Beweis für den Inzest.

[2] Vgl. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig und Berlin 1910, S. 20 f.: »Zu den Formen, in denen ursprüngliche Völker sich die höchste religiöse Weihe, der Vereinigung mit Gott, vorstellen, gehört mit Notwendigkeit die einer geschlechtlichen Vereinigung, durch welche der Mensch das innerste Wesen und die Kraft eines Gottes, seinen Samen in sich aufnimmt. Die zunächst ganz sinnliche Vorstellung führt an den verschiedensten Stellen unabhängig zu heiligen Handlungen, in denen der Gott durch menschliche Stellvertreter oder ein Symbol, den Phallos, dargestellt wird.« Siehe ferner die von Reitzenstein angeführte Vorschrift, die in der hellenistischen Zauberliteratur dem Adepten, der den *πάρεδρος δαίμων* erwartet, erteilt wird: »Naht der Gott, so presse Mund auf Mund und er wird mit dir tun, was die Männer tun mit ihren Weibern.«

[3] *Ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.*

[4] Die späteren Orphiker und die verwandten Sekten der Pythagoräer haben die Erdbestattung im Gegensatze zur achäischen Leichenverbrennung wieder

Hier spielt aber der Gedanke der Erbsünde, der Befleckung und Reinigung eine ungleich größere Rolle als in Eleusis. Auch von orphischer Lehre gehen Einflüsse auf das werdende Drama aus. Das in ihr unbewußt wirksame inzestuöse Schuldgefühl hat sicherlich viel zur Ausbildung des tragischen Schuldbegriffes beigetragen. Es sind in beiden Fällen ganz bestimmte Persönlichkeiten, in denen sich diese Einwirkungen auf die altattische Tragödie verkörpern. Der orphische Theologe Onomakritos, der angeblich den Mythos vom Tode des Zagreus erdichtet hatte, lebte am Hofe der Peisistratiden; unter Peisistatos war im Jahre 534 die erste Tragödie aufgeführt worden. Und Äschylos, der eigentliche Schöpfer der attischen Tragödie, war 525 v. Chr. in Eleusis geboren und in die eleusinischen Mysterien eingeweiht, also gewiß auch in ihre Vorstufe, die orphischen von Agrai. Zagreus erscheint bei ihm als Pluton von Agrai, er nimmt in den »Eleusinioi« Bezug auf die heiligen Dromena von Eleusis und in den »Bassarai« auf die Legende von Orpheus. Der Dichter soll auch die lange priesterliche Stola der Liturgie von Eleusis für das tragische Spiel entlehnt haben und die von mehreren antiken Schriftstellern bewahrte Überlieferung erzählt, daß Äschylos wegen Nachahmung der Mysterien[1] der Entrüstung des Volkes beinahe zum Opfer gefallen wäre.[2]

Die Beziehungen zur Mutter Erde, die ja nur eine symbolische Darstellung der eigenen Mutter ist, lassen es verständlich erscheinen, daß der Heroenkult leicht Eingang in die älteste Tragödie fand und die Tragödienstoffe – wenigstens in der älteren Zeit – in engeren Zusammenhang mit der Landesgeschichte[3] gebracht wurden.

Ridgeway hat bekanntlich die Tatsache, daß im Mittelpunkte so vieler griechischer Tragödien das Tabugrab eines Heros steht,

eingeführt. Das Haus des Pythagoras wurde von den Leuten in Metapontum »Tempel der Demeter« genannt.

[1] Harrison (Prolegomena, p. 569) verweist darauf, daß spätantike Autoren bei Beschreibung der eleusinischen Mysterien beständig Bühnenausdrücke gebrauchen, so namentlich Psellus (Quaenam sunt Graecorum opiniones de daemonibus 3. Ed. Migne). Die Ähnlichkeit mit der Tragödie ist in der Tat groß. Das erzählende epische Element (Legomena) ist hier mit dem Elemente dramatischer Handlung (Dromena) in Verbindung gebracht, hier gibt es einen Bühnenapparat, Erscheinen und Verschwinden, Tanzen und Singen, Licht, Stimmen und Dunkelheit. Und nicht zuletzt setzt sich das Streben des Mysten, gottgleich zu werden, in der Identifikation des Schauspielers fort.

[2] Dieterich, l. c. p. 184 f.

[3] Vgl. Schmid, a. a. O. S. 25

benützt, um darauf seine Theorie von dem nichtdionysischen Ursprunge der Tragödie und ihrer Entstehung aus dem Totenkulte zu gründen.

In diesem Motiv liegt ursprünglich der Gedanke an die mystische Vereinigung des toten Helden mit der Erde beschlossen. Sie verleiht dem Grabmotiv eine so überragende Gefühlsbedeutung. Damit berührt sich die Vorstellung der schützenden Kraft des Heroengrabes, die im »Oedipus auf Kolonos«[1] des Sophokles ihre dichterische Verklärung erfahren hat. Sie ist als symbolische Vermählung des Heros mit der Mutter Erde zu deuten, deren Folgen Fruchtbarkeit, Kraft und Gedeihen für das Land sind.[2]

Man muß sich immer vor Augen halten, daß der Heros eigentlich ein chthonischer Fruchtbarkeitsdämon ist, der im Kreislauf des Jahres stirbt, um wieder aufzuerstehen, wie ja für das urtümliche Denken die Toten stets zugleich Spender der Fruchtbarkeit waren. Der Heros streift den Charakter einer historischen Einzelpersönlichkeit ab und wird ein »Funktionär«,[3] der durch Vereinigung mit der Erdgöttin die dauernde Erneuerung alles Lebens — ursprünglich nur für den Stamm — bewirkt. Das Schicksal des Jahresdämons ist aber überall — im Mythos und Ritual — das gleiche.

Nach alter griechischer Anschauung betreten Männer und Jünglinge bei ihrem Tode den Thalamos der Persephone, die nur eine andere Gestalt der Erdgöttin Demeter[4] ist; jedes Weib, das stirbt, vermählt sich dem Hades. Wir verstehen nun, welche unbewußte Bedeutung der Erdbestattung zukam, weshalb dem »Mutter«landsverräter[5] diese verweigert wurde und warum Anti-

[1] Vgl. hiezu die gleichnamige Analyse von Emil Lorenz in Imago IV, Heft 1. Auch Euripides kehrt in seinem Alterswerk »Helena« zum Glauben an die schützende, wunderwirkende Kraft des Heroengrabes zurück.

[2] Nach Pausanias (9, 17, 4) suchten die Bewohner von Tithorea in Phokis im Frühling, wenn die Sonne im Zeichen des Stieres stand, heimlich von der Erde des Grabes der thebanischen Dioskuren Amphion und Zethos zu rauben, um sie auf das Grabmal der Antiope, der Mutter des Dioskurenpaares, zu schütten, und wenn es ihnen gelang, so hatten nach ihrem Glauben die Tithoreer eine gute, die Thebaner eine schlechte Ernte.

Vielleicht liegt darin auch eine Abschwächung des symbolisch dargestellten Inzestes mit der Erdmutter, daß häufig die Gebeine fremder Heroen, die oft Landesfeinde gewesen waren (Adrastos in Sikyon), in einem Grabheiligtum zum Schutz und Segen des Landes verwahrt werden.

[3] Harrison: Themis, p. XIV.

[4] Die Athener nannten die Toten *Δημητρεῖοι*, Leute der Demeter.

[5] »Unser Land, die treueste Nährerin, die liebste Mutter,« sagt Äschylos in den »Sieben gegen Theben« (Vers 16, 17). — Vgl. auch Dieterich: Mutter

gone,[1] ein schwaches Mädchen, entgegen Kreons Verbot aus schwesterlicher Liebe ihren toten Bruder in der mütterlichen Erde beisetzte und, selber zur Strafe lebendig begraben, ihre Bestattung als mystische Vermählung mit dem Bruder-Bräutigam empfand.

Älter als die *eine* mütterliche Gaia waren die lokalen Erdgöttinnen, die zugleich Personifikationen des Landes darstellten. Dadurch wird das Historische in den Mythos eingeführt, aus der Entstehungsgeschichte der Tragödie läßt sich auch nur erklären, daß die attischen Tragiker das offenkundige Bestreben zeigen, ihre Stoffe der Landesgeschichte zu entnehmen und die dramatischen Lösungen auf attisches Gebiet zu verlegen.

Wenn auch die Zeitgeschichte – mit wenigen Ausnahmen (»Die Einnahme Milets«, »Die Perser«) – keinen Eingang in die Tragödie fand, so dürfen wir dennoch die unbewußte Wirkung der Perserkriege auf die großen attischen Tragödiendichter nicht unterschätzen. Hier war den Sohnestrotz die schönste Erfüllung geworden, das Volk, das die Perserschlachten schlug, hatte den übermächtigen Gegner in heldenhaftem Ringen von dem mütterlichen Boden abgewehrt. Doch in dieser Zeit der nationalen Blüte, der beglückenden politischen Freiheit machte sich auch die Reaktion des kindlichen Schuldbewußtseins bald in den ernsten Stimmen geltend, die vor der Hybris, dem Hochmut und der Selbstüberhebung wie einstmals Solon in seinen Elegien warnten. Äschylos und Sophokles richten in den erschütterten Herzen ihrer Zuhörer das Bild eines gerechten und gütigen, aber auch zornig strafenden

---

Erde, S. 52: »Wer nicht in der Heimaterde geborgen wird, dem gibt die Erdmutter keinerlei neues Leben. Die schlimmsten Verräter an der heimischen Erde und den heimischen Göttern dürfen darum nicht begraben werden in attischer Erde, *μὴ ταφῆναι ἐν τῇ Ἀττικῇ* heißt die rechtliche Formel, ja sie werden, wenn sie ein Grab gefunden hatten, exhumiert, über die Grenze gebracht und etwa noch ihre Asche ins Meer gestreut. Daß in den sorgsamsten Rechtsbestimmungen auf solche Verfolgung der Leiche so eifrig gehalten wird, ist nicht daraus allein zu erklären, daß die Heimaterde nicht durch den Leichnam des Hochverräters verunreinigt werden soll.«

[1] In den »Eleusinioi« des Äschylos setzt Theseus die Bestattung der vor Theben gefallenen Argeier, auch des Polyneikes durch. Antigone steht hier noch nicht wie bei Sophokles im Mittelpunkte des Dramas. Fries (a. a. O. S. 231) meint, daß durch den Vergleich mit Danae (die eigentlich die mütterliche Erde bezeichnet, v. 944) Antigones Gestalt als Hypostase des Vegetationsdämons charakterisiert wird. Ähnlich erblickt J. E. Harrison (Sophokles, Ichneutae, Col. IX. 1–7, and the *δρώμενον* of Kyllene and the Satyrs, in: Essays and Studies, presented to William Ridgeway, Cambridge 1913) in dem Lebendigbegrabenwerden der Antigone einen rituellen Vorgang: die Vermählung der Kore-Braut mit dem Gotte der Unterwelt.

Vatergottes auf; in der Auflehnung gegen die Vater-Gottheit besteht die eigentliche »tragische« Schuld ihrer Helden. Nach dem Ausspruche eines Modernen[1] ist das Thema »Väter und Söhne« vielleicht nie häufiger und eifriger behandelt worden als im fünften Jahrhundert v. Chr. In diesem Kampfe des ionischen sophistischen Rationalismus gegen die konservative Orthodoxie der Vaterreligion nahmen die älteren Dichter für die Väter, die Götter[2] Partei, während Euripides das Götterregiment seiner Würde entkleidete, statt der Heroen bürgerliche, von Leidenschaften bewegte Menschen auf die Bühne brachte (Psychologie statt Kultlegende)[3] und so die Auflösung der Tragödie in die spottlustige Komödie, die den Sturz der Autorität darstellt, vorbereitete.

Sophokles ist von den drei großen attischen Dramatikern am reinsten Künstler. Bei ihm löst sich die starre liturgische Form des Sacer Ludus fast völlig in das freie Kunstwerk einer nach eigenen Gesetzen vorwärtsstrebenden dramatischen Handlung auf. Gebunden ist der Dichter nur in seiner Beziehung zu den Göttern, an deren Macht und Walten er nicht zu rühren wagt. Nie wird ein Zweifel an der Gerechtigkeit der göttlichen Ratschlüsse laut, die wir in Demut hinnehmen sollen, ohne sie begreifen zu können. Aus der psychischen Situation des Gehorsams gegenüber dem Vater erklärt es sich vielleicht auch, daß die Theophanie, die in der Tragödie an Stelle der Auferstehung des getöteten Dämons getreten war, bei Sophokles im Gegensatze zu Euripides wenig ausgebildet erscheint.[4] Euripides kehrt in seiner Technik zur archaisch-unfreien Gliederung des äschyleischen Dramas[5] zurück,

[1] S. Sudhaus: König Ödipus' Schuld. Rektoratsrede. Kiel 1912.

[2] Indem Äschylos in seinen Dramen (Orestie, Die Schutzflehenden) den Triumph des Vaterrechtes über das Mutterrecht, des Allvaters Zeus und seines Sohnes Apollon über die Allmutter Gē oder Themis darstellte, war auch er in gewissem Sinne ein Revolutionär. Einem späteren Geschlechte wird aber dieser immer vergleichsweise reaktionär erscheinen.

[3] Die Hervorhebung der zum Niedergang führenden Entwicklung darf nicht darüber täuschen, daß der »modernste unter den antiken Tragikern« dadurch, daß er das Menschliche in den Vordergrund stellte, ein neues, fruchtbares Kunstprinzip einführte.

[4] Es ist bemerkenswert, daß im Gegensatze zu Äschylos und Euripides in keinem Stück des Sophokles — wenigstens soweit sie uns erhalten sind — Geistererscheinungen vorkommen. Die psychologische Entstehung der Geistererscheinung aus den unbewußten Regungen des Dichters hat Rank am Beispiel des Geistes des ermordeten Vaters im »Hamlet« treffend aufgezeigt. (Das Inzestmotiv. S. 228 f.)

[5] Bei Äschylos sind die Theophanien gewöhnlich an den Schluß der Trilogie verlegt.

ja die traditionelle Epiphanie am Schlusse der »heiligen Handlung« erfährt bei ihm eine eigenartige Ausgestaltung und Mechanisierung in dem oft berufenen »Deus ex machina«. Dieser Gott – oft ist es eine Göttin – hat die Aufgabe, eine allgemeine Versöhnung zwischen Göttern und Menschen herbeizuführen, das dramatische Spiel als Darstellung des Aition eines bestimmten rituellen Brauches zu erklären und die zukünftigen Geschicke der handelnden Charaktere zu verkündigen.[1] Wir sehen hier, wie die rituelle Auferstehung des getöteten Sohnes in der völligen Identifikation mit dem allwissenden, allmächtigen Vatergott, dessen Stelle der Sohn nun einnimmt, wiederkehrt; auch die versöhnliche Schlußstimmung, deren Voraussetzung die Identifikation mit dem Vater ist, gemahnt an die ursprüngliche Peripetie von Beweinung zu Freude.

Wenn in einer Reihe von Dramen des Euripides statt des Gottes eine Göttin erscheint, um den Kult des Helden einzurichten oder ihm Unsterblichkeit zuzusichern, so verbirgt sich hinter dieser Mutterfigur der Sohn, der aus der Mutter wiedergeboren wird.[2] Wir dürfen es als ein Kompromiß zwischen Sühnebedürfnis und Sohnestrotz ansehen, daß in der Theophanie an Stelle des Sohnes eine ‹affektiv gleichwertige› Deckfigur auftritt.[3]

---

[1] Vgl. Murray bei Harrison: Themis. S. 351.

[2] Während am Schlusse des Dramas »Hippolytos« die Epiphanie der Artemis, der Beschützerin des getöteten Helden, stattfindet, feiert in der Legende Hippolytos selbst seine Auferstehung.

[3] Der mütterliche Charakter der Göttinnen ist im »Rhesus« des Euripides deutlich erkennbar. Dort erscheint die Muse, die Mutter des Rhesus, beweint ihren Sohn und setzt seinen Kult als den eines »Anthropodaimon« ein. Auch im »Memnon« des Äschylos geht die Göttin Eos, Mutter des von Achill erschlagenen Memnon, zu Zeus und erlangt für ihn die Gabe der Unsterblichkeit. Das Fragment schließt mit einer Epiphanie der Eos.

Bücher.

Dr. OTTO RANK: Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung. Zweite, wesentlich erweiterte Auflage. (Schriften zur angewandten Seelenkunde. Herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud. 5. Heft.) Leipzig und Wien. Franz Deuticke 1922.

Die zweite Auflage dieses für die psychoanalytische Mythenforschung grundlegenden Buches zeigt klar den Fortschritt, den die psychoanalytische Erkenntnis der Mythenbildung in der Zwischenzeit gemacht hat. Die Grundauffassung des Rankschen Buches ist unverändert geblieben, aber manche Motive, damals noch wenig verstanden, erhielten durch neue Forschungen eine analytische Aufklärung. Dazu gehört z. B. das Motiv der »hilfreichen Tiere«, das urgeschichtliche und kollektive Moment wird in der neuen Auflage mehr in den Vordergrund gerückt, die realen und kulturellen Faktoren mehr berücksichtigt, aber auch volkskundliches Material neben dem rein mythologischen in großem Ausmaße herangezogen. Auch die psychologische Mythendeutung wurde durch die Aufklärung der »Geburtsträume«, des Kinderglaubens der Erwachsenen und der antiken Symbolik sowie durch die Deutung der Sintflutsage auf eine breitere Basis gesetzt. Zur Ergänzung des Familienromans wird die Rettungsphantasie des individuellen Seelenlebens herangezogen. Das eigentliche Material der Heldenmythen hat vielfache Zusätze erfahren.

Diese Veränderungen, welche die neue Auflage aufweist, bedeuten gewiß eine außerordentliche Bereicherung des Beweismaterials, das Rank beibringt, sie sprengen aber den Rahmen der Arbeit, indem sie das ursprünglich einheitliche, durchgängige Motiv von der Geburt des Helden stellenweise überdecken. Die Arbeit drängt so in eine Richtung, deren Endresultat die analytische Deutung der typischen Züge der Geburt, des Kampfes und Unterganges des Helden überhaupt wäre, mit einem Worte: »ein Heldenleben«. Der wissenschaftliche Gewinn, der sich aus solcher Fortführung und Erweiterung des ursprünglichen Themas ergibt, ist ein außerordentlich großer, aber es muß festgestellt werden, daß die Kontinuität und die eindrucksvolle Geschlossenheit der Rankschen Untersuchung darunter leidet. Es ist nicht möglich, in so gedrängter Form das große Material zu bewältigen, vielleicht würde es sich in einer neuen Auflage empfehlen, eine andere Stoffanordnung zu treffen: das ursprüngliche Thema von der Geburt des Helden sollte im Mittelpunkte bleiben, die von dort ausgehenden Fäden aber — statt in Bemerkungen, die zu wenig geben, und Texteinschüben, die den Zusammenhang zu störend unterbrechen — zusammengefaßt und in besonderen Abschnitten verarbeitet werden.

Es versteht sich von selbst, daß die Neubearbeitung der Rankschen Untersuchung — von diesem Einwand, der nur einem schwachen Punkt in der

Anordnung des Materials gilt, abgesehen — eine bedeutende Verbesserung darstellt, die zeigt, wie die von dem Autor gefundene Deutung durch spätere Ergebnisse der analytischen Forschung aufs neue verifiziert und vertieft wurde. Statt unfruchtbarem Lob seien einige Bemerkungen angereiht, die sich auf einzelne Punkte der Rankschen Arbeit beziehen und deren Berücksichtigung von seiten des Autors uns wünschenswert erscheint. Ranks Auseinandersetzung mit den Naturmythologen, die klar und überzeugend ist, würde noch eindrucksvoller werden, wenn die partielle Berechtigung der naturmythologischen Deutung gerade durch die Psychoanalyse in der Bloßlegung der Projektionsvorgänge, ihrer psychischen Motive und ihrer Mechanismen klargestellt würde. Der Leser würde so auch den Weg erkennen, wie so viele Forscher — unter ihnen so bedeutende wie Winckler und Stucken — gerade zu einer »Naturgeschichte des Himmels« gelangt sind und daß solche Deutung eine Wiederholung jenes Vorganges darstellt, der die Mythen selbst von ihrer irdischen Heimat loslöste, um sie an den Himmel zu verpflanzen. In der Deutung der typischen Züge der Jugendzeit des Helden ist der Unterschied in den Sagen, denen zufolge bald der Vater (Pflegevater), bald die Mutter (Pflegemutter) den Knaben aufzieht und vor Verfolgungen schützt, einer Erklärung bedürftig, die eine bestimmte Einsicht in die psychische Einstellung des Helden gegenüber den beiden Eltern liefern muß. Ebenso wünschenswert scheint mir ein Hinweis darauf, welche religiöse Verwertung die typischen Motive der Geburtssage bei Jesus, Buddha, Zoroaster später gefunden haben und wie sie dazu dienen mußten, die göttliche Natur dieser Religionsstifter zu beweisen. Zur Geburtssymbolik sei noch auf Jesaias (51, 1 b. 2.) hingewiesen: »Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen, und auf die Höhlung des Brunnens, aus dem ihr gegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Stammherrn, und auf Sara, die euch gebar.« Erwähnenswert ist es, daß der Familienroman in der Jesussage die bekannte Form annimmt, daß bald Josef, bald Maria vom König David abstammen soll. Die für die Kulturgeschichte so wichtige Umarbeitung der Mythen in religiöser Tendenz wird von Rank etwas stiefmütterlich behandelt: die göttliche Erzeugung des Helden, seine Unterdrückung und Verfolgung durch eine andere Vaterabspaltung (Märtyrer) und sein Tod (Emporfahren zu den Göttern) sind hier besonders hervorzuheben. Es spricht für die Ubiquität des von Rank behandelten Motivs, daß neues Material zu dem überreichlich vorhandenen noch in Fülle hinzugefügt werden könnte. Die antiken Analogien und Vorbilder der übernatürlichen Geburt Jesu gehören z. B. hierher: die Erzählung der Erzeugung Alexander des Großen durch Zeus, die später auf Scipio Africanus übertragen wurde, sowie auf Augustus und Plato, der von Apollo erzeugt worden sei. Herzfeld wies in der Zeitschrift »Der Islam« (VI. 1916, S. 317 ff.) schließlich nach, daß die typischen, von Alexanders Mutter Olympias berichteten Züge der Befruchtung und Geburt auf die Mutter Djingizkhans übertragen wurden. Ähnliche Traditionen gibt es von Homer, Pythagoras und vielen anderen großen Männern. Das Verfolgungsmotiv (durch den bisherigen Machthaber) findet sich nach Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums, I. Bd., Stuttgart und Berlin 1921, S. 57 f.) bei folgenden mythischen Gestalten: Kršna, Mose, Ödipus, Perseus, den Zwillingen Pelias und Neleus, Siegfried, Kai Khosrau, Kyros, Romulus, Habis; auch die teilweise erhaltene Sage von der Begründung der fünften Dynastie im Cheopspapyrus soll

analog verlaufen sein. In der Besprechung der Geburtsage bei Jesus würde sich eine hübsche Gelegenheit ergeben, auf den Werdegang der naturmythologischen Deutung, auf den ich in »Oedipus und die Sphinx« hingewiesen habe, zurückzukommen: als Verkünder des Schicksals erscheint bekanntlich in dieser Legende der Stern über dem Geburtshause, den die »Magier aus dem Osten« zu deuten verstehen. Es ist klar, daß dieser Stern ein an den Himmel versetzter Gott ist; es liefert eine Analogie zu der pseudowissenschaftlichen Naturmythologie, wenn man erfährt (F. Boll, Der Stern der Weisen. Zeitschrift f. neutestam. Wissenschaft, XVIII, 1917, S. 40 ff.), daß der Versuch gemacht wurde, diesen wandelnden Stern astronomisch nachzuweisen und in eine Konstellation der Planeten einzureihen.

Die Ranksche Untersuchung wird auch in der neuen Auflage der Grundstein zur analytischen Mythenforschung bleiben, als der sie sich vor vierzehn Jahren erwiesen hat. Th. Reik.

MEILLET: Linguistique Historique et Linguistique Générale. (Champion, Paris 1921.)

Meillet, Professor am Collège de France und Studienleiter an der Ecole des Hautes-Etudes, ist einer der bedeutendsten Linguisten. Er hat sich durch zahlreiche Arbeiten über die indo-europäischen Sprachen und insbesondere durch ausgezeichnete Untersuchungen über die armenische Sprache bekannt gemacht. Die Werke Professor Meillets sind für Laien, sowie für Linguisten eine anziehende Lektüre. Die Klarheit seiner Darlegungen, die mit großer Gelehrsamkeit verbunden ist, fesseln andauernd die Aufmerksamkeit. Das Buch, das er uns jetzt liefert, ist eine Sammlung von Vorträgen und Artikeln aus den letzten Jahren. Viele Teile des Buches sind für den Psychoanalytiker von großem Interesse, unter ihnen das Kapitel mit der Überschrift: »Wie die Wörter die Bedeutung wechseln.« Man findet darin viele Beispiele von neuen Wörtern, welche geschaffen wurden, um solche zu ersetzen, die aus gesellschaftlicher Schicklichkeit verworfen wurden. Dies sind gewissermaßen Beispiele von kollektiver Verdrängung. Es ist interessant, den Bedeutungswandel eines Wortes von einer Generation zur anderen zu verfolgen. So wurde das Wort »saoûl«, das ursprünglich im Sinne von »rassasié« (gesättigt) gebraucht wurde, später ein Euphemismus von »ivre«. Aber bald herrschte dieser zweite Sinn vor und das Wort »saoûl«, das das Wort »ivre« (betrunken) abschwächen sollte, wurde sein Synonym. Diese Worte, welche die gesellschaftliche Anständigkeit tabu machte, führen oft zur Erschaffung von Neologismen; so vermeiden die Frauen in einem bestimmten serbischen Dialekt den Eigennamen des Stieres »kurjak«, der von den Männern gebraucht wird, weil dieses Wort zu gleicher Zeit den Sinn von Penis hat. Um es zu vermeiden, müssen sie zu Umschreibungen ihre Zuflucht nehmen. In dem Kapitel »Einige Hypothesen über Wortverbote« zitiert Professor Meillet ein ähnliches Beispiel, das sich auf den Bären bezieht. Im selben Kapitel findet man interessante Betrachtungen über das Wort »Auge«. »Man hat beobachtet«, sagt der Autor, »daß auf einer malaiischen Insel in der Nähe von Sumatra ein Verbot besteht, während der Jagd von Augen zu sprechen. Es ist unmöglich, nicht an diese Eigentümlichkeit zu denken, ebenso wie an den Aberglauben vom bösen Blick, wenn man sieht, auf welche merkwürdige Art das alte Wort für Auge im

Irländischen, dessen Form tatsächlich sehr abnormal war, ersetzt wurde. An Stelle des indo-europäischen Namens für Auge gebraucht der Irländer das Wort ‚Sonne', offenbar deshalb, weil die Sonne als das Auge, welches alles sieht, betrachtet wurde. Der Irländer sagt ‚suil, Auge'; eine ähnliche Bedeutungsableitung wird nur natürlich und erklärlich, wenn man annimmt, daß der Eigenname für Auge eliminiert wurde und wirklich findet man diesen Namen weder im Bretonischen noch im Gälischen mehr. Die deutsche Form (gotisch augo etc.) ist akis, slav. oko, lat. oculus zu ähnlich, um davon getrennt zu werden, zu verschieden aber, um durch irgend einen bekannten Prozeß darauf zurückgeführt zu werden: ist hier nicht eine Form, die dem alten Namen benachbart ist und auf die man zurückgegriffen hat, weil dieser Name selbst tabuiert wurde?«

Alle diese Tatsachen erlauben uns wieder einmal die Beziehungen festzustellen, welche zwischen dem Traum und der Sprache bestehen. Die Sprache schafft, wie der Traum, einen großen Teil ihres Wortschatzes durch Vergleiche und Symbole. So kommt das französische Wort »niais« von dem altfranzösischen Wort »nidiace«, das einen Vogel, der im Nest gefangen wurde, bezeichnet. Für den Falkner ist ein im Nest gefangener Vogel ein ungeschickter und dummer Vogel. Daher der Sinn des Wortes »niais«.

Die Linguistik lehrt uns auch, daß ein Wort den Sinn nach der Gegend oder dem sozialen Milieu, in dem es gebraucht wurde, wechselt (als Beispiel das indo-europäische Wort »prtu« S. 234). Diese Beispiele zeigen uns, daß man in der Traumsprache nicht immer Symbole, deren Bedeutung konstant und universell ist, sehen darf. Ebenso wie jede Umgebung eine besondere Bedeutung des Wortes hat, ebenso schafft jedes Individuum sein Traumbild, um seine Gefühle auszudrücken. Das hindert indessen nicht, daß ein Symbol denselben Sinn für eine große Anzahl von Individuen behält. Die Beziehungen der Linguistik und der Psychoanalyse sind zahlreich. Es sind noch viel zu wenig Untersuchungen über diesen Gegenstand erschienen; hoffen wir, daß die Annäherungen immer zahlreicher werden. Raymond de Saussure.

ERNST LOBMEYER: Vom göttlichen Wohlgeruch. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Klasse 1919, 9. Abt. 52 S. (Heidelberg 1919. C. Winter.)

Das Material über Götterduft und über Geruchsymbolik wird aus dem griechisch-römischen, ägyptischen (Balsamierung), persischen, jüdisch-christlichen Religionskreis herangezogen. Als Ergänzung zu Jones (Jahrbuch VI), van der Wolk (Imago VII. 131) und zur Frage der Synästhesien dürfte das Material für den Analytiker von Interesse sein. Der Dufthauch, welcher die Götter Griechenlands umweht, ist zwar historisch älter als der Gestank des mittelalterlichen Teufels, doch haben wir es beim letzteren mit einer Wiederkehr des Verdrängten zu tun, wie dies in einer zwangsneurotischen Epoche nicht anders zu erwarten ist. Nicht in der Urform kehrt die verdrängte Analerotik zurück, sondern als Projektion — jeder beschuldigt ja den anderen, zu den Mächten des Bösen zu gehören. Hier haben wir es mit den nichtprojizierten Sublimierungsformen zu tun. Die Primitiven schmieren sich in der Trauer mit den ekelhaftesten Fäulnisprodukten ein; gelangen wir jedoch bis zur Höhe der altägyptischen Zivilisation, so bleibt nur Duft und Weihrauch übrig. Róheim.

A. C. HADDON: Migrations of Cultures in British New Guinea. Huxley Memorial Lecture for 1920. Published by the Royal Anthropological Institute. P. 44.

Die Kette der Arbeiten, in denen die Neue Cambridger Schule die Völkerschichtungen Ozeaniens aufzudecken bemüht ist, wird hier um ein Glied ergänzt. Die für Neu Guinea gültigen Kulturkreise werden zu den von Rivers für Melanesien festgestellten in Beziehung gebracht. Die Arbeit enthält sonst momentan schwer zugängliches Material; hauptsächlich über Pubertätsriten in Neuguinea. Die Männerweihe ist öfters mit sexuellen Orgien und Fruchtbarkeitstänzen verbunden (S. 4). Wichtig ist die symbolische Bedeutung des einzigen Haustieres der Papua, des Schweines, welches als Ersatzopfer für die Knaben, aber auch als verschluckendes Ungeheuer erscheint. Im Norden gilt der Knabe nur dann als Mann, wenn er nicht nur die Weihe erhalten, sondern auch einen Menschen ermordet hat; eine Ersatzhandlung für den in den Riten noch nicht vollkommen abreagierten Wunsch des Vatermordes. Róheim.

ED. KÖNIG: Die Sexualität im Hohenlied und ihre Grenze. Zeitschrift für Sexualwissenschaft. April 1922. IX. Bd. 1. Heft.

Der Autor verwirft jene älteren Auslegungen, wonach das Hohelied eine Allegorie vorstelle, etwa die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke ausdrücken soll; auch die groteske, in welcher der katholische Gelehrte Romuald Munz sogar die Bitte der Braut um Küsse — als edle Freundesliebe auslegte. Anderseits aber lehnt Geheimrat König bis auf die eine Stelle »Dein Schoß ist das runde Becken: Nicht möge der Mischwein fehlen« alles Annehmen von Sexualsymbolen oder Hinweisen auf geschlechtliche Dinge streng ab. L. Levy hat im Winzerinnenlied »Fangt uns Füchse, kleine Füchse, Weinbergverwüster!« die Füchse als männliche Glieder gedeutet, »das Hinabsteigen des Geliebten in seinen Garten« als Liebesakt, die Türe als die Scham: All dies und anderes verwirft der Autor und hinter seiner kraftlosen Argumentierung ist Sexualablehnung und ungenügende Vertrautheit mit der Symbolik leicht zu erkennen. Dieses »sexuelle Martyrium«, dem das Hohelied neuerdings ausgesetzt sei, erregt seine moralische Entrüstung, und er findet es an der Zeit, alle neueren hiehergehörenden Funde einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Der Verfasser kündigt zum Schlusse drohend seine schon fast fertig vorliegende hermeneutische Studie über das Gesamtthema »Sexuelle und psychoanalytische Deutungen des althebräischen Schrifttums« an. Hitschmann.

MARIA KRISCHE: Die sexuelle Frage in der Erziehung. A. Hoffmanns Verlag, Berlin 1921.

Die Ausführungen zeigen schöne Ansätze zu einer naturgemäßen Erziehung auf sexuellem Gebiete. Die Autorin, die bewußt und vielleicht noch mehr unbewußt unter dem Einflusse der psychoanalytischen Erkenntnisse steht, sieht ihr Erziehungsideal darin, die Kinder »zur Ehrfurcht vor den unsterblichen Zellen des Menschen und dem Liebeserlebnis« zu führen.

In der Lösung der sexuellen Frage bleibt Krische freilich stark am Bestehenden haften, sie vertröstet, wo ihr die Kinderfrage nach dem Werden des

Menschen zu früh kommt, auf später! Der alte Weg, der das Kind zu unlautern Quellen und zur Grübelei führt; das brennende Geheimnis wird um so quälender, je unverstandener und verworrener es sich gestaltet.

Mit größter Vorsicht ist die Behauptung aufzunehmen, daß sich die Homosexualität aus einer verfrühten sexuellen Betätigung des Kindes entwickeln könne; wo der konstitutionelle Faktor hiezu fehlt, ist diese Entgleisung vom Normalen nicht zu befürchten. Der Bedeutung der kindlichen Onanie und der sie begleitenden Phantasien, der psychischen Folgen der Selbstbefriedigung, schenkt die Autorin keine Beachtung.

Bezüglich der Zeit und der Art der sexuellen Aufklärung, wie Krische sie vollzogen wissen will, habe ich im Referate über ihre und ihres Gatten gemeinsame Broschüre »Vom werdenden Leben« eingehend gesprochen.

Hermine Hug-Hellmuth.

THERESE SCHLESINGER: Religion und Erziehung. »Die sozialistische Erziehung«, Reichsorgan des Arbeitervereines »Kinderfreunde«, 1. Jahrg. Nr. 4, 1921.

Ein Zeugnis des großen Interesses, das jetzt in weiten Kreisen Fragen der Erziehung entgegengebracht wird, sind die Hefte, in denen der Aufsatz erschienen ist. Und in diesem muß man wieder mit Genugtuung der großen Klarheit gewahr werden, mit der die geistreiche Verfasserin Zusammenhänge darlegt, die von der Psychoanalyse, der sie offenbar fernsteht, zuerst verstanden und beschrieben wurden. Die gottgleiche Stellung der Eltern in der ersten Kindheit, die spätere Erkenntnis der Grenzen ihrer Allmacht, die Bedeutung späterer Imagines (Lehrer, Parkwächter), kräftigerer und klügerer Kinder, die Bedeutung der frühesten Kindheitseindrücke für das ganze Leben, all das wird hier in gemeinverständlicher Weise geschildert. Die Wahrheit auf dem Marsche!

Friedjung.

Dr. SIEGFRIED BERNFELD: Kinderheim Baumgarten. Bericht über einen ernsthaften Versuch mit neuer Erziehung. 1921. Jüdischer Verlag, Berlin.

Das kleine Buch fesselt vor allem durch den hohen sittlichen Ernst, den unbeirrbaren Idealismus des Verfassers, der früh den Leidensweg solcher Persönlichkeiten kennen lernte. Der Psychoanalytiker aber lernt hier einen ernsthaften Versuch kennen, die Lehre Freuds an einer aus 300 Kindern bestehenden Erziehungsgemeinschaft zu erproben. Der Versuch ist trotz der widrigsten Bedingungen geglückt, und es ist ein hoher Genuß, Bernfelds sachkundigem, liebevollem, auch sprachlich fesselndem Berichte zu folgen: Aus einer bejammernswerten Herde von vernachlässigten, verbitterten, zumeist verwahrlosten Kindern versteht der psychoanalytisch geschulte Erzieher durch Mobilisierung der verdrängten, sich im Narzißmus erschöpfenden Libido in kurzer Zeit eine liebenswürdige Kindergemeinde zu entwickeln. Dieser Leistung kommt bleibender Wert zu; ist doch mit ihr Bresche gelegt in eine Mauer von Vorurteilen, die um so fester gefügt ist, je mehr sich hier »geheiligten« Traditionen höchst weltliche materielle Interessen verbinden.

Friedjung.

PAUL KRISCHE: Marx und Freud. Neue Wege in der Weltanschauung und Ethik des Freidenkers. A. Hoffmanns Verlag. Berlin O. 1922.

Die sozialpolitische Literatur hat bis nun Freud übersehen. Der Verfasser macht dafür mit Recht die »materialistische Geschichtsauffassung« verantwortlich, welche viele sozialistischen Theoretiker übertreiben und ruhig erwarten, daß eine Änderung des Produktionsprozesses automatisch auch eine Umwandlung des kulturellen Überbaues (Recht, Religion, Kunst, Ethik, Sitte) im Sinne des Sozialismus herbeiführen müsse. Der Verfasser verlangt hiegegen eine bewußte Änderung der gesamten Triebrichtung im Sinne des Sozialismus. Als Alfred Adlers Verdienst wird vom Verfasser anerkannt, daß dieser Schüler Freuds im Triebleben das Primäre, Richtunggebende, im Produktionsprozeß das Formgebende erkannt hat. Freud selbst, »der vielen als zweiter, weltumspannender Revolutionär großen Formats erscheint, den viele als denkbar schärfsten Gegner des Marxismus auffassen«, wird als großer, neben Marx unentbehrlicher Mitkämpfer um rücksichtslose Aufklärung dessen, »was ist« im Menschen und in der Gesellschaft begrüßt. Im allgemeinen ist die Lehre Freuds in einer kurzen Übersicht richtig wiedergegeben, einzelne unrichtige Auffassungen veranlassen überflüssige Polemik: so hat Freud selbst eine »völlige Zweispaltung der Seele in Trieb- und Bewußtseinsinhalt« nicht behauptet. Keine Verbesserung der Libidolehre und viel Mißverständnis enthält der Schlußsatz des Kapitels über »Marx und Freud«: »Das Neuartige meiner Synthese . . . besteht darin, daß ich mich von Freud darin unterscheide, daß ich das Lustprinzip des triebhaften Unterbewußten nicht asozial, sondern sozial auffasse.«

Dagegen ist zu bemerken: Freud hat nie das Lustprinzip auf das Unbewußte eingeschränkt. (Krische schwächt, wie viele Halbanhänger, unbewußt zu unterbewußt ab.) Das Lustprinzip hat mit dem Gegensatz von sozial und asozial nichts zu tun (so wenig etwa die Schwerkraft warm oder kalt ist). Die Libido selbst ist beim Menschen ursprünglich autoerotisch und asozial, teils bleibt sie so, teils knüpft sie sich bald an soziale und antisoziale Ziele.

Daß es viele Tiere gibt, deren erste Triebregungen bereits sozial sind, beweist nicht, daß auch beim Menschen ein ursprünglicher, einfacher »sozialer Selbsterhaltungstrieb« existiere, aus welchem der Autor wie viele Philosophen in den weiteren Kapiteln Ethik und Religion ableitet.

Immerhin hat der Autor Freuds Bedeutung für die Soziologie erfaßt, bevor er noch Freuds »Massenpsychologie und Ich-Analyse« kannte. Die »materialistische Geschichtsauffassung« bedarf aber durchaus psychoanalytischer Untersuchungen, um die Wege zu finden, auf welchen der geänderte »Produktionsprozeß« die Kinder unter andere Bedingungen ihrer Libidoentwicklung setzt und dadurch die Libidosublimierung im späteren kulturellen Überbau modifiziert. Wenn man in das Werk Adlers die von ihm künstlich eliminierte Libido wieder auf ihren Platz setzt, so kann man schon heute solche Wege von Adler dargestellt finden.

Paul Federn.

Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien V